



Class.	No.	Number of Words.	Date and Hour tendered for transmission by Sender.	OFFICIAL INSTRUCTIONS.
po 222	11		1 12 35 pm	

RECEIVING AND TRANSMITTING FORM.

Station
24 Oct 1871

Daily No.

1

RECEIVING AND TRANSMITTING FORM.

Lancaster

Class.	No.	Number of Words.	Date and Hour tendered for transmission by Sender.	OFFICIAL INSTRUCTIONS.
--------	-----	------------------	--	------------------------

24 Oct 1871

MESSAGE

Mr. J. H. Williams
Lancaster

Dear Family -
I have just received
your letter of the 24th
and am glad to hear
from you.

Received from	Station on the	Transmitted to	Station on the
From 24 Oct 1871	to 24 Oct 1871	from 24 Oct 1871	to 24 Oct 1871
Collected at	Clerk	Collected at	Clerk

در دفتر کتب کتابخانه ملی

۲۱۵۷۳

ثبت گردید

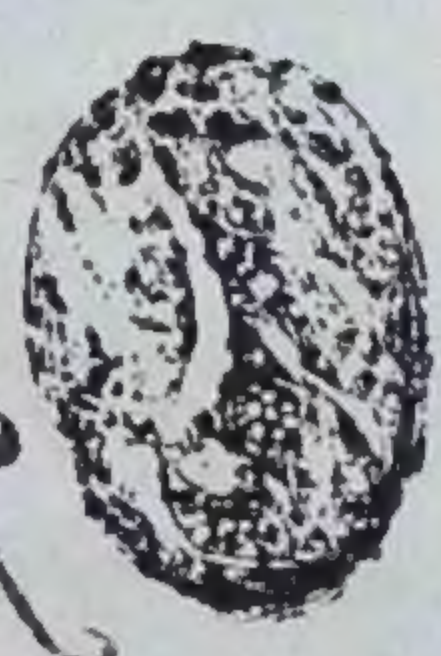


هذا الكتاب من كتب
الفاضل علاء الدين
ابن سينا رحمه الله
الذي هو في حق
الانوار والعلوم
التي لا تقهر

هذا الكتاب من كتب
الفاضل علاء الدين
ابن سينا رحمه الله
الذي هو في حق
الانوار والعلوم
التي لا تقهر

بسم الله الرحمن الرحيم

خير الكلام ما قل ودل بالعلم بما ابدع العالم على احسن وجه ونظام خلق الارض والسموات العلى بقدرته العظيمة وجعل
الامر ينزل بينهم بحكمة الباهرة وفضل العالمين على العالمين وهداهم سبيل الرشاد وكرمهم طريق النجاة في معرفة
المبدأ والمعاد ثم الصلوة على رسول الله الذي اظهر الشرايع بالحج القاطعة وابان النواهد الالهية بالبراهين الساطعة وعلى الرضا
الذي خصوا بالخير والنفرد عن الشكوك والشبهة اسرار الايمان والتوحيد وجعل فان اسبع الابدان افضل
وانفس الجواهر المودعة في بني آدم هو العلم الذي من محلي به فقد فاز بالفتح العلى وبلغ المقصد الاقصى ونسب الذروة
العليا فانه من جلال الصفا الالهية وخواص سمات الربوبية وهو لان افضل الدخاير والسعادات وكل الفضائل
والكمالات وكيفية وقد وردت فضائله ومانا في اهلها اثبات محكمات واحاديث مؤثرات وعلم الكلام الذي هو اساس
الشرايع والاحكام ومقاسير قواعد عقائد الاسلام ولجل العلوم وانتم الرسوم افومها اصولا وفروعا وافومها محجة وديلا
واجملها محجة وسبيلا واعزها غيبية وبهرج عليه وانما ما يباح مطالبا بالطلب ان يعرف احوال المبدأ والمعاد والاعمال
وبه يكشف عن وجوه حقائق المهيئات اسرارها ويعلم منه احكام الشريعة النبوية الطاهرة وبه يحصل الوقوف باحوال
الانشاء النشاء الاولى والاخيرة فانه لا اطلاع على مشاهدات الملك ومقاسات الملكوت وبه يظهر اسرار اللاهوت
وبه ينصت اسرار الجبروت فهو اول ما يصر فعان الهمزة نحو تحصيله وبه يربط بالطلب على منطقة الاجتهاد وبه يتكلم
هذا وان كتاب الجبروت الذي صنفه في هذا الفن المولى الاعظم والحج الميرزا قدوة العلماء الراغبين اسوة الحكماء والمنشأ
نصير الحق والدين محمد بن محمد الطوسي قدس الله نفسه وروح ربه تصنيف مخزون بالعجائب والنفائس مشحون بالغرائب
وان كان صغير الحجم وجيز النظم فهو كثير العلم عظيم الاسم جليل البيان رفيع المكان حسن النظام مقبولا لائمة العظام لم
بمثله علماء الاعصار ولم يشبهه الفضلاء في الفرون والادوار مشتمل على اشارات الى مطالب الهيات مشحون
على مباحث هي الهياكل ملو مجواهر كلها كالنصوص مخزون على كلمات بحري اكثرها بحري النصوص مضمين لبيانات معجزة
في عبارات موجزة وتلوحيات رابطة لكمالات شافية بفجر ينبوع السلاسة من لفظه ولكن معانيها السحر ليجد
هو في الاشياء كالشمس رابعة النهار ند اوله ابدا النظر وسابق في ميادينه حيا الافكار ثم ان كثير من العلماء
غفروا من الفضلاء وهو انظروا الى شرح هذا الكتاب نشر معانيه والتفحص عن لانه واكتشف عن معانيه وصرقوا
همهم الى اوضح مشكلاته ووضح معضلاته وبذلوا الطائفة في كشف غطائه وهناك منزه وعشائره ومن تلك
الشرح الطيفها مسلكا واحسانا منها هو الذي صنفه العالم الرباني والحج الميرزا قدس الله نفسه وروح ربه



طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه قانه بقدر طائفه حام حول مقاصده وبقد وسعه جال في ميدان دلائله وشواهده وبلغاه
 الفضلاء بحسن القول والرضا ومثل هذا فليجهد ارباب البصائر والتمهي حتى ان السيد الفاضل الكامل كاشف مفضل
 المسائل مولانا وسيدنا علي الشرف الحججنا نعم الله بعفوانه واسكنه فردوس جنانه قد علق عليه حواشي يشتمل على تحقيقات
 واقعه ودقيقات ذاته شايه بنفجر من ينابيع مخبراته انها والحقايق ويحد من علو نفيراته سؤال الدقائق ومع
 ذلك كان كثير من مخفيات موز ذلك الكتاب يا قيا على جبالها وجبل من مكنونات كنوزه لم يقع نظره ناظر على ظلالها
 مخدرات فوائده محبوه عن الاذهان لم يطعم من ان فيهم ولا جان وعرايس نفايس تحت الحجب مسنونه وغرايب سنانه في
 غما الغيب مخموره بل كان الكتاب على ما كان من كونه كثر ان مخفيا ومن مطوبا كثره لم يفتك منه تركب من كتاب غريب
 في صنعه عجيب في شبهه مضاهي الانوار لغايه ايجازه وبجاء في الاعجاز في اظهار المقصود وبارزه لا ينكشف معناه الا
 فلا وحكم من الفضلاء ولا يضح مغناه الا للامعي من الاذكياء والى بعد ان صرف في الكشف عن حقايق هذا العلم شطرا
 من عري ووقف على الفحص في دقايقه فدر من دهرى فامر كتاب في هذا العلم الانصاف في شبهه وشبهه وما من مخفيه
 من بؤره في هذا الفن الا تعرف غشه وسمينه استغنى ان يبقى تلك البدايع مخفي غطاء من الابهام ويكون تلك الودائع
 في خفاء من الابهام فرايت ان اشرحه شرحا يدل على صعبه وبكشف عن وجوه خرايبه نفايه ويضمن ما فيه من غوامض سريره
 ويبيح ما فيه من اللطائف التي وراء اسناره واضيف اليه فوائد النقطه من سائر الكتب الدفان وزادنا سندبطنها
 بفكرى القاصر وخاطري لفان قصدت بما عنت وعمدت لما قصدت فجاز بحمد الله كما يحبه الاولاء ويرضيه الاحياء
 والاخلال شرحا شارحا لللطائف وحقايقه كاشفا للاستعا عن وجوه نكته ودقايقه لا مطولا فيمل املا ولا ^{مختصرا}
 فيجل خلا لا مع تقرير القواعد ومخبر المعاني ونفس المقاصد وتكثر لفوائده وبسط لوجوه وحل للمغزى ونفس المسئلة
 وتفصيل الجمله وما الفوز بهذه السعاده العظمى والكرامه الكبرى لا يما من الدلة السلطان الاعظم والخافان العظيم مالك
 وقاب الام خليفة الله العالم باسط مهاد العدل والانتصا هادم اساس الجور والاعتس الى لولا الولاية في الافاق مالك
 سر الخلافة بالارث والاحتقان المجتهد اعلاء سرادق الامن والامان المثل بنظر الله يا رب العالمين والاحسان مغيب
 الدنيا والدين سلطان ابو سعيد كوركان لا زالت الافاق مشرقه بابوار معدنه واغصت الخيل مورقة بجانب حمله
 اعنت عنابيه نحو جانب اهل الاسلام معطوفة وهمة العليا الى تشييد مباني الشرع الشريف مصرقة فد انصف من
 الاخلاق بارزها وارضاها ومن الهم باعلاها واسناها عنبته العلية محط رجال الافاضل وسنة السنه مجمع
 امال الامجد والامثال شمر هو الملك المنصور بابا وداية سجاياه اقدام وحزم ونائل بلو ذب الاحرار من كل خطه
 وياؤ الى عالي ذراه الامثال فيمنه بحر موجه من لاطم ولقياء ضوء بدم متكامل فالتشمر ان قبست به مشير
 ولا الصبح وضاح ولا البدر كامل من تحلى بحبته فهو في طلع من الامال منقو ومن تحلى بموده فهو في ظل من النعيم المقيم مدد
 بنيا اعدائه مؤسس على شفاجر زهار وعران اوليائه مرصص في جنان منجى من مخها الايمان فالحمد لله الذي فضله على
 السلطين تفضيلا وانه ما كان من الفضائل جملته وتفصيلا وشرفا كرويه ظاهره الاشراف والطلوع خصه
 بارويه ظاهره الاعران والفرع وجعل المسنة الفضلاء بنشر ثنائه منطلقه ودقاب العلماء بطوقه طائر منطوقه
 اللهم اجعل جناب جلالة الموارد الامال ومعافاة الافعال ومعادن البين والكرامة وموطن الامن والسلامة وزده توفيقا



Handwritten marginal notes in Arabic script, written diagonally across the top of the page.

على رتبة العلماء ونفوة الفضلاء واجعل بانواصل الماد والعلم من نعمة مشكورة وهاهنا انزل الى اهل الفضل من كبره ودرجا
من قال ابن ابي الله سبحانه فان هذا دعاء بشمل البشر اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيدنا
وعلى اكرم اهل بيته اى على الرواحية الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبه فاضل التفضل ههنا بعبارة
الزيادة على من اصفى الله وجه لا يحجب المطابقة لمثوله افراداً وجمعا ومجمل ببناء على مذهبه ان يريد به عليا بل وان يكون
المكتوب بصورة على حرفا جازا بل اسما مجردا معطوفا على سبب انبائه ويؤيده ما يوجد بعض النسخ من النصيح باسم النبي
فله عجب ما سئلت من تحرير مسائل الكلام ونزبه على ابلغ النظام مشبه الاخر في اريد الاعتراف ونكت مسائل
الاجتهاد اما فادى الدليل اليه ونفى اعما دى عليه والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله دخر اليوم المعاد ويمنه
بجرب العباد ودينه على سنة مفاسد لما كان المقصد الاعلى والمطلب الاقصى علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ
والمعاد وحوال المعاملا لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيها الى السماع من المعلم والمعلم في المعارف الالهية هو النبي
بالانفاق والامام ايضا عند بعضهم وما يستقل باثباته العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهري
والعرضي اما بامور عامة او غيرها الاجرم وبالمصنف كتابه على سنة مفاسد الآخرة الامور العامة الثانية في الجوهري والعرضي
الثالث اثبات الصانع وصفاته الرابع في النبوة الخامسة الامانة السادسة المعاد ووجه الترتيب ظاهر المقصد الاول
في الامور العامة اى ما لا يختص بنفس من اقسام الوجود التي هي الواجب للجوهري والعرضي لما اورد كلاهما مختصا بواحد منها فاما
احتاج الى ابلع من احوال المشتركة اما بين الثلاثة كالوجود والعلية او بين الاثنين كالمهنية والمعلولية فالبحث
عن العدم كونه مقابل للوجود وعن الامتناع كونه من احوال العدم وعن الوجوب كونهما من احوال الوجود ولذا
اورد سما في بحث الوجود والعدم وفيه فصول ثلاثة لاخصا الامور العامة بالاستفراء في الوجود والعدم وما يتعلق بهما
والمهنية والواحدة والعلية والمعلولية **الفصل الاول** في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العيني
والمنفى العيني والعدم يمكن ان يخرج عنه وبقيضه اى لا يمكن ان يخرج عنه او يغير ذلك مثل قولهم الوجود هو الذي يكون
فاعلا او منفعلا والعدم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا يشتمل على در ظاهر اما اشتمال التحديدا الاول فظ لان النبوة
مراد للوجود وكذا النفي للعدم واما الثاني فلان الامكان قد اخذ في كل من حكم الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب
الضرورة عن طرف الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود المراد له وسلب الكون في تعريف
العدم المراد له وما بين من ان معنى الفاعل والمنفعل هو الوجود المؤثر والموجود المتأثر فغنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا
ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا متاثرا وهذا سلب ليعني الوجود وينتف على سلب مفهوم الوجود وهو مفهوم
ضعفه ظاهر لا لانا ان معنى الفاعل هو الوجود المؤثر والمنفعل هو الوجود المتأثر فانه لا مانع سلم انهما لا يكونان
الاموجودين وفي قوله وتحديدهما بالثابت العيني والمنفى العيني نظرا الى الوجود والعدم لم يعرفهما بل الوجود والعدم
عرفاهما واعتد عنه بان مفهوم الوجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغة
معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الوجود واجهل جهل فلو احتاج الوجود الى تعريف كان
ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الوجود بالثابت العيني تعريف الحقيقة للوجود بثبوت العيني لانه المحتاج الى
وكذا تعريفه بما يمكن ان يخرج عنه تعريفه بثبوت الخبر لا بالامكان وكما ان تعريف الوجود المذكور صرحا وذكر كل

Handwritten marginal notes in Arabic script, written vertically along the right side of the page.

Handwritten marginal notes in Arabic script, written diagonally across the bottom of the page.



تعريف الوجود المذكور ضمنا ودفع قوله وتحديد ما يتحد به الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين اي بما علم متعدي
به ونقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعدم لكلا الوجود والعدم عليهما اولاهما اطلاقا عليهما شامحا باطلا
المشتق منه على المشتق وهو مشهور والماله الكل واحد قول فيه نظر لا يترتب بلفظ الحقيقة ان يكون تعريف كل مشتق
بمشتق تعريفه الحقيقة لماخذ الاشتقاق باخذ الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام في حق الحساس مثل اشتقاق
على شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم صبغة الفاعل لكن مفهوم صبغة المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فانا
علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس ولو جهل جهل فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك احتياج الاحساس
اليه فلو عرف الحساس بمشتق كان ذلك تعريفه للاحاس باخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز تعريف المشتق
بالمشتق ولا يجوز تعريف ماخذ الاشتقاق باخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز
تعريف الاحساس بالمتحرك بالارادة وكذا يجوز تعريف الساطع بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالصوت بالمتحرك
ذلك اكثر من ان يحصى وتحقيق المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه في وان اوجب مشتق اخر فذلك
تعريفا لماخذ الاشتقاق باخذ الاشتقاق وقيل يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى
ان يسئل بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصبغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار يعلم مفهوم ماخذ اشتقاقه مثلا
اذا اردنا الاستفسار عن مفهوم المتحرك من الحركة وبجواب بانها الخروج من القوة الى الفعل على التدريج فان قيل ما
المتحرك اوجب بان الخارج من القوة الى الفعل فذلك كما قال هو تعريف الحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف
واما اذا كان السؤال عما صد عليه المشتق الذي علم بوجه وان اردنا ان يعلم بحقيقته او بوجه اخر في ان اوجب مشتق اخر فذلك
لا يكون تعريفه لماخذ الاشتقاق باخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان الذي علم بوجه الصلح ويراد ان يعلم بوجه
اخر وقيل ما الضاحك فالجواب بان الكاتب ليس تعريفه للضحك بالكتابة كيف لا يمكن جملة عليه واذا اقررنا تعريف المشتق
بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الموجود بما يمكن ان يخرج عنه ليس قبل الوجه الاول اذ لو كان كذلك
ان يكون تعريف الوجود بامكان الخبر وهو ما لا يحمل عليه كالا يخفى فلا يكون معر فله فلا يمتنى هذا الاعتذار فيه ولما
ابطل تحديد الوجود والعدم بما ذكرنا اشار الى وجه الاعتذار اولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين في تحديد الوجود فقال بل
المراد تعريف اللفظ وليس المفهوم يحصل صورة غير حاصلة كما في سائر التعريفات الحقيقية بل المفهوم بالاشارة
الى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور والحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا
فيه ايراد ما هو مراد المعرف كما في التعريفين الاول والثالث بل مداره على الالفاظ المفردة المترادفة فان لم يجد
او دبدلها الفاظ مركبة والى على مفهومه ولا يكون المفصل المشتقاتها مفصولا بل المفصول بها مجرد تعيين ذلك
المعنى من بين المعاني المصورة ولا يقدح ايضا ايراد ما هو موقوف معرفة على معرفة المعرفة كما في التعريف الثاني لما ذكرنا
من ان هذا التعريف ليس لتفصيل معرفة المعرفة حتى يكون موقوف معرفة المعرفة عليها ودرايل لا يمكن تحديد الوجود بحقيقة
اذ لا ينبغي في المعنى اعرف من الوجود اقول ان اراد ان تصور الوجود بوجه مما زاد عن جميع ما عداه بدیهي وانه لا اعرف
منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه وذلك مسلم بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره بكمه
حقيقته بدیهي فذلك ثم بل منع كونه متصورا ايضا والاستدلال بنوقف التصديق بالبناء عليه وبوقوف الشيء

ان كان علم الشيء بالاشارة الى مفهومه لا يوجب تعريفه بالاشارة الى مفهومه بل يوجب تعريفه بالاشارة الى مفهومه
والمشتق من الوجود المذكور ضمنا ودفع قوله وتحديد ما يتحد به الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين اي بما علم متعدي
به ونقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعدم لكلا الوجود والعدم عليهما اولاهما اطلاقا عليهما شامحا باطلا
المشتق منه على المشتق وهو مشهور والماله الكل واحد قول فيه نظر لا يترتب بلفظ الحقيقة ان يكون تعريف كل مشتق
بمشتق تعريفه الحقيقة لماخذ الاشتقاق باخذ الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام في حق الحساس مثل اشتقاق
على شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم صبغة الفاعل لكن مفهوم صبغة المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فانا
علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس ولو جهل جهل فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك احتياج الاحساس
اليه فلو عرف الحساس بمشتق كان ذلك تعريفه للاحاس باخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز تعريف المشتق
بالمشتق ولا يجوز تعريف ماخذ الاشتقاق باخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز
تعريف الاحساس بالمتحرك بالارادة وكذا يجوز تعريف الساطع بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالصوت بالمتحرك
ذلك اكثر من ان يحصى وتحقيق المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه في وان اوجب مشتق اخر فذلك
تعريفا لماخذ الاشتقاق باخذ الاشتقاق وقيل يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى
ان يسئل بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصبغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار يعلم مفهوم ماخذ اشتقاقه مثلا
اذا اردنا الاستفسار عن مفهوم المتحرك من الحركة وبجواب بانها الخروج من القوة الى الفعل على التدريج فان قيل ما
المتحرك اوجب بان الخارج من القوة الى الفعل فذلك كما قال هو تعريف الحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف
واما اذا كان السؤال عما صد عليه المشتق الذي علم بوجه وان اردنا ان يعلم بحقيقته او بوجه اخر في ان اوجب مشتق اخر فذلك
لا يكون تعريفه لماخذ الاشتقاق باخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان الذي علم بوجه الصلح ويراد ان يعلم بوجه
اخر وقيل ما الضاحك فالجواب بان الكاتب ليس تعريفه للضحك بالكتابة كيف لا يمكن جملة عليه واذا اقررنا تعريف المشتق
بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الموجود بما يمكن ان يخرج عنه ليس قبل الوجه الاول اذ لو كان كذلك
ان يكون تعريف الوجود بامكان الخبر وهو ما لا يحمل عليه كالا يخفى فلا يكون معر فله فلا يمتنى هذا الاعتذار فيه ولما
ابطل تحديد الوجود والعدم بما ذكرنا اشار الى وجه الاعتذار اولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين في تحديد الوجود فقال بل
المراد تعريف اللفظ وليس المفهوم يحصل صورة غير حاصلة كما في سائر التعريفات الحقيقية بل المفهوم بالاشارة
الى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور والحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا
فيه ايراد ما هو مراد المعرف كما في التعريفين الاول والثالث بل مداره على الالفاظ المفردة المترادفة فان لم يجد
او دبدلها الفاظ مركبة والى على مفهومه ولا يكون المفصل المشتقاتها مفصولا بل المفصول بها مجرد تعيين ذلك
المعنى من بين المعاني المصورة ولا يقدح ايضا ايراد ما هو موقوف معرفة على معرفة المعرفة كما في التعريف الثاني لما ذكرنا
من ان هذا التعريف ليس لتفصيل معرفة المعرفة حتى يكون موقوف معرفة المعرفة عليها ودرايل لا يمكن تحديد الوجود بحقيقة
اذ لا ينبغي في المعنى اعرف من الوجود اقول ان اراد ان تصور الوجود بوجه مما زاد عن جميع ما عداه بدیهي وانه لا اعرف
منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه وذلك مسلم بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره بكمه
حقيقته بدیهي فذلك ثم بل منع كونه متصورا ايضا والاستدلال بنوقف التصديق بالبناء عليه وبوقوف الشيء



نفسه وعدم تركيب الوجود مع فرضه كذا او بطلان الرسم باطل اسند لالامام على بداهة تصور الوجود بوجه اشار المصنف
 الشئ منها وحكم بطلانها الاول ان التصديق بالثاني بين الوجود والعدم اعني قولنا الشئ اما موجود واما معدوم ثم
 يتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبديهي
 والثاني ان الوجود متصور وليس ذلك بالكسب الا فالكسب امر بالحد وان لا يكون الا بالاجزاء والوجود بسيط والا فاجزؤه
 اما وجوده فليزم توقف الشئ على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما البت بوجوده فلا بد ان يحصل عند اجتماعها
 امر زائد والا فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست بوجودها فذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء
 مع فرضها فلم يكن التركيب الوجودي في معروضه مع انه فرض مركبا لا بين لا يتم ان الوجود هو ذلك الزائد فبطل هو مع تلك
 الاجزاء فلا يلزم عدم تركيب الوجود لا نقول على هذا يكون الزائد جزء له ونقل الكلام اليه واما بالرسم وانما يتوقف
 على العلم باختصاص الرسوم به بالرسم وهو يتوقف على العلم بالرسم وهو دور وباعده مفصلا وهو ح لا سخالة
 احاطة الذهن بما لا يتناهى اما بطلان الوجه الاول فلا لا يتم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق
 البديهي قد يكون اطرافه كسبه ولو سلم ففما ان نظره بوجه ما بديهي لا نزاع فيه فان قيل فخرستك بان هذا
 التصديق بديهي يجمع تصوراته ومن جعلها تصور الوجود فهو بديهي لان هذا مصانة فان لم يسلم بداهة تصور الوجود
 كيف يسلم بداهة جميع تصوراته هذا التصديق لا نقول قد تعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن لا يفكر على كتاب
 من البله والصبيان فاعلم كونه بديهيا يجمع تصوراته ولا نلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصو
 والمفصول الاستدلال حصول العلم بداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا استدلال بالشكل الاول اذ حاصله ان تصور
 الوجود من تصورات هذا التصديق وكل من تصوراته هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي فم وما ذكره من
 حصول هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل عليه وان اردت انه بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان الثاني
 الثاني فلا نمنع ان الوجود متصور بكمية حقيقة وان اراد انه متصور بوجه ما بديهي فلا يجد به نقعا لان الخلاف في تصور
 الكنه وانما نخش ان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم توقف الشئ على نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا
 عرضيا كصدق الانسان على كل من اجزائه ولا استحالته في ذلك ونختار انها ليست بوجودها قوله فلا بد ان يحصل عند
 اجتماعها امر زائد ويكون ذلك الزائد هو الوجود قلنا نعم وذلك الامر هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع
 لم يحصل الا عند الاجتماع وانما لا بد على كل واحد واحد فرض انه غير الوجود فيكون التركيب الوجودي ثم ما ذكره من
 بساطة المركبات التي علم تركيبها بعيننا ان نظره بعينه في السكتين مثلنا ونختار اننا كسبنا بالرسم قوله يتوقف
 على العلم بالاختصاص قلنا نعم بل يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمناه لكن العلم بالاختصاص لا
 يتوقف الا على تصور المعرف بوجه ما فلا يلزم الدور على تصور ماعده اجمالا وهو ليس محال انما هو لا حلا
 بما لا يتناهى مفصلا لا بين تصور الوجود اذ حصل النفس من غير كسب فاذ النفس الى حصوله عرفت بحجرات النفس
 انه غير كسب فالحاجة الى الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهي كذا كسبه كل كسبي كلنا ما بديهي انما يذكر
 لا نقول قد حصل صورة في النفس لا النفس الى كيفية حصولها ثم يحصل فيها صورة اخرى ولا النفس ايضا
 الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا انطالت المدف وتكررت الصور توحشت اليها فالتدبير عليها في بعض الصور كيفية

انما ان اردت ان جميع
 هذه التصورات كاللثة
 بديهي (ع)

فلما ان اردت ان جميع
 هذه التصورات كاللثة
 بديهي (ع)



حصولها فاحاجت الى الاستدلال وذلك بالبدية الاولى في الكسبية اعمال قلما ينسى وزدد الذهب حال الحزم
بمطلق الوجود واتحاد مفهوم بنفسه وقوله القسمة يعطى الشركة استدلال على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا
بين جميع الموجودات بوجه ثلثة الاول انا نحزم بوجود امر مع الزدد في كل من خصوصيات فاننا اذا نظرنا الى وجود الممكن
جزئيا بوجود سببه مع الزدد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهريا متجيزا او غير متجيز مع تبدل اعتقاد كونه ممكنا
الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات بالضرورة يكون الامر المقطوع به البقاء مع الزدد في الخصوصيات
الاعتقادات مشتركا بين الكل قبل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجودا مشتركا بينه وبين غيره فانما نحزم
بوجود علة شئ في زدد في انها مفهوم الوجود او غيره والجواب ان الزدد انما يقع فيما هو من الموجود او مفهوم الوجود ليس
منها بل هو من العقولات الثانية كما سبقته التثنية ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطال
الحصر العقلي بين الوجود والعدم فاننا اذا قلنا زيدا ما موجود واما معدوم لم يحزم العقل بالانحصار الجواز ان يكون
ولا موجودا بالعدم فصدق بل موجودا بمعنى اخر اقول هذا هو المقدم المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم
العدم لا يدخل في الاستدلال بل على تقدير بعده كان بطلان الحصر ظاهر ان زيدا على هذا المقدم احتمالا اخر مثله ان
في المثال المذكور يجوز ان يكون زيدا منصفيا بالعدم بمعنى اخر فالاولى ان يطرح من البين ويؤول لم يكن الوجود
لبطل الحصر العقلي وبما في الكلام الخ قبل الحصر على هذا المقدم اعني ان يكون مفهوم العدم ايضا متعددا ليكون بين
الخاص والعدم الخاص فاننا اذا قلنا زيدا ما ان يكون موجودا بوجوده الخاص ومعدوما بعدا بالخاص كان ذلك حصر
لان معناه زيدا ما ان يكون موجودا بوجوده الخاص ولا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا زدد بين المقدم والاثبات
يحزم العقل بالانحصار فيه بدية فكلما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وبسلبه كك لا واسطة بين اثبات مفهوم
خاص وبسلبه اقول الحصر العقلي هو ما وجد النظر اليه يحزم العقل بالانحصار وهناك حزم العقل بواسطة مقدمة
هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيدا معدوم
بعده الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فاننا اذا وجد زيدا بوجوده الخاص وعدمه بعدمه الخاص
انه ليس موجودا بوجوده الخاص فكذب انه معدوم بعدا بالخاص فالعقل يحزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده
واما معدوم بعدا بالخاص لا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصر عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم
دليلا اخر بان يق مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد بنفسه الكل من الموجودات
المعدومة وذلك بطل لان الشافض لا يتحقق الا بين مفهومين لا بان لم يكن مفهوم العدم واحدا لكان العدم الواحد بنفسه
لان على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان الشافض بين العدم والوجودات وهو فسد
ان يتحقق الشافض بين العدم الواحد والوجودات لا نأقول على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص وهو
نفى له فلا يكون الشافض الا بين مفهومين قيل لا ثم ان مفهوم العدم واحد بل لكل حقيقة سلب تحاليل السلب حقيقة
اخرى واجبا بان السلب المطلق المحول على تلك السلوب مفهوم واحد ولا شك ان هذا المقرر يعيبه جازا الوجود
فلا يلزم الاشتراك فيه لا يلزم الاشتراك في مطلق السلب المشترك بينهما عنده هو لفظ السلب في الوجود
الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب وجود الممكن الى وجود الجوهري وجود العرض ومورد القسمة مشتركة بين

۱۱
 ۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

الوجود لا يقتضي الوجود في نفسه بل يقتضي الوجود في غيره...
الوجود لا يقتضي الوجود في نفسه بل يقتضي الوجود في غيره...
الوجود لا يقتضي الوجود في نفسه بل يقتضي الوجود في غيره...

اقسامه فان قيل اشراك مورد القسم بين جميع افراد الاسماء غير لازم فاننا قسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان من كل
منها غير حيوان اجاب بان القسم عبارة عن ضم القيود المتخالفه الى مورد القسم ليحصل انضمام كل فرد اليه قسم منه فان
عبارة عن مجموع مورد القسم مع القيود فلا يخفى بدون مورد القسم فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه
والقسم المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض ما بين من ان قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه قد
غلطنا من اشتباه القسم بقيد اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو اردت بالقسم قيدا فلو
في هذا القيد بانه بلفظ قيد القسم والمقصود انه لا يلزم من فئة الوجود الى وجود الواجب وجود الممكن اشراك بين جميع
الممكن الذي هو قيد القسم وما ذكرته من ثبوت القسم لجميع افراد الاسماء لا يجدي بطلان لان قيد القسم قد يكون اعم من
المقسم من وجه كما في مثال الحيوان والابيض اندفع الجواب وثانيا بان الوجود يقبل القسم الى جميع الاشخاص فردا فردا
فيلزم اشراك بين الجميع فان قيل على الدليل الاول ان الامر بالباء المقطوع به هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفه
الذوات مطوعا وعلى الثاني ان معنى قولنا زيد ما موجود او معدوم انه موجود باحد الوجودات المتخالفه او ليس بموجود
اصلا ان قلنا ان العدم مفهوم واحد ومعدوم باحد العدما المتخالفه الذات ان قلنا سبعة مفهوم واحد وعلى الثاني
ان تقسيم الوجود بنا وبيل المسمى به قلنا كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتعدده التي وضع
لفظ الوجود بازانها ونخرج من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات و
اوضاعها واذا ثبت كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات باسرها فبغير هذا المفهوم المشترك المتأ
هي
اي يكون زائدا عليها لا عنها ولا جزئها والاى ان لم يغير لكان اما عنها وارجح ان احدث الماهيات ضرورا
مع الوجود الذي هو مفهوم واحد وجزئها وارجح ان يخصص جزئها بل يربطها بالجزء الماهية الواحدة الى غير انها
الملازم فانه لو كان جزء للماهيات لكان جزء مشتركا فوجب ان يشارك بعضها عن بعض باجزاء اخرى موجودة لا متناع
نقوم الوجود بالمعدوم ولا بد ان يكون جزء لتلك الاجزاء ايضا اذا فرض ان جزء للوجودات باسرها ومما زاد ذلك
الاجزاء بعضها عن بعض باجزاء اخرى فتلك الاجزاء لها اجزاء اخرى ثم تنقل الكلام الى اجزاء الاجزاء وهكذا الى ان
واما بطلان الثاني فلان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدء المركب فلو انقضى انقضى المركب
قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد وقيل لا متناع تحقّق الامور الغير المتناهية المترتبة
في الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجيه واما اذا كانت عقليه لا تحقّق لها في الخارج تمايزا
فلا دليل على استحالة اذغابته امتناع تعقل كنه الماهية اذ المركب في تعقل كنه شيء بتعقل اجزائه الاولى
وشرط في ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالاعتماد على التفصيل واغرض من هذا الدليل اتمايد على ان الوجود
ليس عينا في جميع الماهيات ولكل لجزء في الجميع ولا يلزم من ذلك كونه مغايرا زائدا في الجميع لاحتمال ان يكون زائدا
في البعض ونفسا في البعض وارجح بان اختلاف الوجودات العروضية والنفسية والدخول غير متصلا لانه ان
العروض ينبغي ان يكون في الجميع كل وان اقتضى النفسية والدخول فكل وقد باننا نحن ان الوجود لا يقتضي
شيئا من ذلك بل المقصود هو الماهيات ولو سلم فلا يلزم وجوب الاسماء فيها واما ما يلزم ان لو كان الوجود متواطئا
وجبا لاسماء وان كان مشككا كان زائدا في الجميع وهو عين المظالم لما قبل المطعون زيادة الوجود على الماهيات

الوجود لا يقتضي الوجود في نفسه بل يقتضي الوجود في غيره...
الوجود لا يقتضي الوجود في نفسه بل يقتضي الوجود في غيره...
الوجود لا يقتضي الوجود في نفسه بل يقتضي الوجود في غيره...

واللازم



[illegible]

والتحقق الامكان اي ثبوته للمهية فان من الموجود اما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زائدا على المهية لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن شاي نسبة المهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس المهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما يتحقق بين متغايرين فلو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبة الى سلبه ارتفاعه ولو كان الوجود جزء لها لم يكن نسبته اليه والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبة الى سلب ذلك الجزء و فائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال يعني لو لم يكن الوجود زائدا لكان ماعين المهية وح لم يكن لحمل الوجود عليها فاشد وكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود لكننا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة او جزئيا وح لم يتوقف حمله على المهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل ذلك على الاستدلال لكننا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها واجواب عن هذا الدليل دليل انفكك المغفل على التقريرين انه انما يتم ان لو كانت

المهية منعقدة بكنها فانها اذا كانت منعقدة لا بكنها باجزاء ان يكون ذاتها ماثلا مجموعا فضلا عن انسابها اليها وايضا اذا لم يكن غيظا كنهه شيء يغفل اجزائه الاولى كالجس والفصل القريبين بوجها وايضا في المهيئات المعلوم لنا اذ يجوز ان يكون المهيئات التي لم تصور لها تغلها غير منفك عن تغل الوجود ولا يحتاج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال وانقضاء النفاض وتركيب الواجب عطف على النفاض يعني لو كان الوجود نفس المهية لكان قولنا السواد ليس موجود بمنزلة قولنا السواد ليس سواد والموجود ليس موجود وهو نفاض له حكم باجماع النفاضين اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد وانقضى عنه السواد والمراد النفاض المصطلح لان لنا قضية صادقة في نفس الامر وهي ان السواد سواد او الموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس موجود بمنزلة قولنا السواد ليس سواد او الموجود ليس موجود كان منافضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر لكننا نعلم ان قولنا السواد ليس موجود ليس نفاضا وهذا معنى قوله وانقضاء النفاض ولو كان الوجود جزء لها وهو مشترك بين الواجب الممكن لزم تركب الواجب لكن الواجب غير مركب واجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود داخلا في الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل اقول يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلاثة الاخيرة بالفرق بين انصاف شيئين وحمله عليه مواطاة وبين الانصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول فبان نقول الامكان هو ان يقضي المهية الانصاف بالوجود اشتقاقا ولا الانصاف بالعدم كك وهو المراد بقينا نسبة المهية الى الوجود والعدم فنقول لو كان الوجود نفس المهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي فان النسبة بين شيئين ونفسه اشتقاقا مما يتصور بل قد يصير محجبا للعقلاء ويتنازعون فيها فنيا واشباها فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركزة للآراء حيث ذهب كثير المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء كالفارابي وابن سينا الى انه ليس موجود بل من المعقولات الثانية وايضا قوله نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه وقوله ونسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء كلاهما في النسبة الاشتقاقية اذ هي في التحقيق نسبة الشيء الى ما يفاخره والى ما يغاير جزءه فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت الى الوجود مفهوم وجود وما متغايران واما عن الثاني فبان نمنع قوله كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود ونقول بل بمنزلة قولنا السواد سواد والوجود ذو وجود ولا شك في ان مثل هذا الحمل مفيد واما عن الثالث فبان نمنع قوله وكان قولنا السواد ليس موجود بمنزلة قولنا السواد ليس سواد او الموجود ليس موجود

والتحقق الامكان اي ثبوته للمهية فان من الموجود اما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زائدا على المهية لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن شاي نسبة المهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس المهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما يتحقق بين متغايرين فلو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبة الى سلبه ارتفاعه ولو كان الوجود جزء لها لم يكن نسبته اليه والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبة الى سلب ذلك الجزء و فائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال يعني لو لم يكن الوجود زائدا لكان ماعين المهية وح لم يكن لحمل الوجود عليها فاشد وكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود لكننا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة او جزئيا وح لم يتوقف حمله على المهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل ذلك على الاستدلال لكننا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها واجواب عن هذا الدليل دليل انفكك المغفل على التقريرين انه انما يتم ان لو كانت

[illegible]

2621

[illegible]

النار مثلاً لها وجود به يظهر منها أحكامها ويصدق عنها آثارها من الإضاءة والحرارة وغيرها وهذا الوجود ليس جوهرياً
عينيها وخارجياً وأصلاً وهذا لا نزاع فيه إنما النزاع في أن النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يثبت عليها
تلك الآثار والأحكام سواء كان ذلك الوجود الآخر في قوتها المدركة أو في غيرها وهذا الوجود الآخر ليس وجوداً ذهبياً
وطلباً وغير أصلي وإذا تم هذا فنقول الوجود الذهني متحقق والباطل الحقيقته أي لم يتحقق هذا القسم من القضايا
وهي التي يحكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الأمر الكلي الواقع عنواناً سواء كان موجوداً في الخارج محققاً أو مفيداً
أولاً يكون موجوداً فيه أصلاً وذلك لأنه لو لم يكن الوجود الذهني لا يحصل الوجود في الخارج فالأحكام الإيجابية الصائبة
في القضايا الحقيقية على الـ ليس بوجودها خارج باطله ضرورة أن صدق الإيجاب الحكي بثبوت المحل للموضوع وإذا لم يكن
لشيء ثبوت لم يثبت ثبوت المحل لأن ثبوت شيء آخر يوقف على ثبوت الآخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة
لكن القضية الحقيقية بالمعنى المذكورناه معبرة عند المحققين ويبرر عليه أن اللازم ما ذكره بطلان الحقيقة
لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقة بل عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مداه فيجب أن ينحصر
الدعوى بالكلية تماماً كما أنه محصور بالوجوب حتى يكون معنى الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فإن الحكم
في الحقيقة الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الأمر سواء كان ذلك الفرد موجزاً في الخارج أو لا فإذا قلت كل مثلك
فإن زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم متناً ولا لجمع ما صدق عليه نفس الأمر مثلاً لا مقصوداً على المثالثات الكو
في الخارج أحد الأربعة بل بينا ولها وبيننا ما عداها عالم بوجود شيء من الأربعة أصلاً من الأفراد التي يصدق المثالث
عليها في حد نفسها لكن الحكم على الـ ليس بوجوده في الخارج بطلما بيناه أننا فالقضايا بالكلية الحقيقية الموجبة بطا
نقول معنى قوله بطلت الحقيقة أن من القضايا الحقيقية ما نعلم يقيناً أنه صادق ويزعم على هذا القدر أن لا يكون
صادقاً فافهم قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير اجتماع الضدين قضية موجبة حقيقة صادقة
وأن لا يكون اجتماع النقيضين أفراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الإيجابي في هذه القضية الحقيقية وأعلم
أن هذا الدليل راجع في الحقيقة إلى ما استدلوا به في المشهور وهو أن الحكم بامور ثبوتية على الـ لا يوجد له في الخارج أحكاماً
صادقة فلا بد من أن يكون موضوعها ثابتاً في الخارج فهو في الذهن وأرادوا بالشوئ ما ليس داخل في مفهومه وأحرزوا
بذلك عن الوجبة السالبة المحل فأنما الأدلة للسالبة البسيطة فلا يفتني وجود موضوعها كمالاً ومما يبرر
عليك في بحث ثبوت المعلوم زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل على الوجود الذهني بأننا نقول موداً
لا وجود لها في الخارج ولا بد من الشيء ونعقله ونميزه عند العقل من غلق بين العاقل والمفعول سواء كان
العلم عبارة عن حصول الشيء صورة في العقل أو عن إضافة خصوصية بين العاقل والمفعول أو عن إضافة ذات إضافة
والغلق بين العاقل والعدم الصريح بالضرورة فلا بد للمفعول من ثبوت في الجملة وأدليس في الخارج في الذهن
والوجود في الذهن إنما هو صورة المخالفة في كثير من اللوازم هذا جواب عن استدلال المنكرين بأنه لو كان للآلة
وجود في الذهن لزم أن يكون الذهن حارداً بارداً عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا منتهما معاً عند حصول
الاستنفاء والاستفانة والاعوجاج فيه إلى غير ذلك من الصفات المتضادة الشفوية عنه لأن وجود هذه الأشياء في المحل
بوجوب اتصاف المحل بها وإيضاح حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمها في ذهننا لا يعقل وتقرير الجواب حصول

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[illegible]

فَوَدَّاهُ لَوْ كَانُوا أَقْوَمَ
لَئِنْ دَعَاكَ إِلَى الْفِتْنَةِ
لَا تَقْبَلُهَا إِنَّكَ تَعْلَمُ
لَوْمَاتُكَ أَكْبَرُ ۚ فَاذْكُرْ
الَّذِينَ اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ
اللَّهِ آلِهَةً إِنْ كُنْتُمْ
رَافِقِينَ ۚ فَذْكُرْ أَلَمْ
يَكُنْ يَوْمَ قَالَ ذَهَبُوا
بَعْدَ الْغُلَامَةِ أَنْ يَقُولُوا
لِلْفِتْنَةِ زِينَةُ اللَّهِ
بِالْبَاطِلِ ۚ فَذْكُرْ
فَوَدَّاهُ لَوْ كَانُوا أَقْوَمَ

فقد روي عن الصادق عليه السلام انه قال
من لم يدر ما هو النقص في نفسه
فانقصه الله في دينه وداره
فانقصه الله في دينه وداره

عین هذه الاشياء، فی المحل یوجب ایضاً المحل بها واما حصول صورها واشباهها فیها فلا یوجب الموجب فی الذهن انما هو صور
 هذه الاشياء واشباهها لا انفسها فلا یجب ایضاً المحل بها والصورة والاشباح لا یستلزم الوجود والاشباح فی الزمزم بل
 یخالفه فی کثیر منها وادورده علیہ ان الصورة الحاصلة من الحرارة فی الذهن اما ان تكون مبنیة لحرارة او لا فعلى الثاني لا وجود
 للحرارة فی الذهن بل یكون ما فی الذهن لمرآة الفناء المبنیة للحرارة فلا یصح ان للاشياء وجوداً خارجياً وذهناً لا یقرب
 لا معنى لوجود الشيء فی الذهن الا وجود صورته فیہ وان كانت مخالفة له فی الحقيقة لا نأقول ما تمسکوا به ان ثم دل على
 وجود الاشياء انفسها فی الذهن لان حکم على المثلث بما ذکره یقتضى ثبوته فیہ لا یثبت امر بخالفه فی الحقيقة فی الحقيقة فیہ على
 الاول بل یزعم ان یكون الذهن حاراً وبارداً اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فیہ مبنیة لحرارة وحمیة البرودة واجیب بان الموجود
 فی الذهن مبنیة لحرارة والبرودة وكذا مبنیة للجبل والسماء لكنهما موجودا بوجود ظلى وكون محل الحرارة موصوفاً بما من
 احکامها المتعلقة بوجودها العینى وكذا تضادها مع البرودة انما هو فی الوجود العینى دون الظلى بالجملة فالصور
 الذهنية کلیة كانت كصور العقولات وجزئية كصور الحسوس مخالفة للخارجية فی اللوازم المستندة الى خصوص
 الى احد الوجودین وان كانت مشارکة لها فی نوازم المبنیة من حيث هی هی ما ذکرتم من امتناعه هو حکم الخارجی لا یشتأ
 الوجود الخارجی فعین الحرارة فی تمتع حصولها فی الذهن وتضاعف البرودة وعین الجبل فی تمتع حصولها فی الذهن فلم یلزم ان
 الذهنى کل اول فی بحث لان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم ان الصفات الموجودة فی الخارج
 كالحرارة والبرودة وامثالها لا یقلع مادة الشبهة فانه لو ثبت بلوازم المبیات كالزوجیة والفردیة مثلاً او
 بصفا المميزات كالامتناع وامثاله بان یقول لو حصلت الزوجیة والفردیة فی الذهن لزم ان یكون الذهن زوجاً
 وفرداً اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فیہ الزوجیة والفردیة وكذا لو حصل الامتناع فی الذهن لزم ان یكون الذهن
 ممسكاً اذ لا معنى للمتنع الا ما حصل فیہ الامتناع لم یمكن التفتى عنه بهذا الجواب لا یستلزم ان یكون محل الزوجیة صوراً
 بهما من احکامها المتعلقة بوجودها العینى وكذا تضادها مع الفردیة انما هو الوجود العینى دون الظلى اذ لا وجود
 لامثالها الا بما من لوازم المبیات وكذا الكلام فی الامتناع وامثاله اذ لا یمكن ان یكون محل الامتناع موصوفاً بوجوبها
 المتعلقة بوجوده العینى اذ لا یصور له وجود عینى والجواب باسم مادة الشبهة هو الفرق بین حصول الصفات فی الذهن والقيام به
 فان حصول الشيء فی الذهن لا یوجب ایضاً الذهن به كما ان حصول الشيء فی المكان لا یوجب ایضاً المكان به وكذا الحصول فی
 الزمان فانه لا یوجب ایضاً الزمان بالحاصل فیہ وانما الموجب ایضاً شیء یبقى هو قيام به بالحصول فیہ وهذا لا
 اعنى لحرارة والبرودة والزوجیة والفردیة والامتناع وامثالها انما هی حاصلة فی الذهن لا قائمة به فلم یوجب ایضاً
 الذهن بها وانما كانت توجب ایضاً الذهن بها ان لو كانت قائمة به ولیس كذلك وبهذا التفتى یندفع اشكال التو
 بر على الفالین بوجود الاشياء انفسها لا صورها واشباهها فی الذهن وهوان مفهوم المحیون مثلاً اذ اوجبت الذهن
 فانا نعلم یقیناً ان هناك امر بین احد ما موجود فی الذهن وهو معلوم وكلی وجوه عن مفهوم المحیون اذ المراد بالمراد
 ما هیة اذ اوجبت الخارج كانت لا فی موضوع وثابتهما موجب فی الخارج وهو علم وجزئى وعرض فعلى طریقه الفالین با
 لشبح والمثال الموجب فی الذهن هو مفهوم المحیون الذى شجرة قائم بالذهن اذ المراد بوجود امر فی الذهن على هذه الطریقه
 فقام شجرة مثال الذهن وهو كلی وجوه ومعلوم والموجود الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصى الموجب فی الخارج

فما يخرجني وعرض الكيفية النفسانية وعلم فلا اشكال وما على طرفه الفالين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فبشكل
ان الموجو في الخارج الله هو خارج وعرض الكيفيات النفسانية ما هو ليس هناك على هذه الطريقة المفهوم المحي
الله هو موجود في الذهن قائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فمفهوم بالذهن
كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وحيزي لكونه قائما بنفسه شخصيه وملتصفا بشخصه ذهنيه وهو الموجو
في الخارج واما الموجو في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوه ومعلوم وليس الموجو معنى يحصل له بهيه
في العين بل الحصول ذهب طائفة الى ان الوجود معنى قائم بالمهيه بخصي حصول المهيه الاعيان وهذا المذهب يخالف شهود
صريح العمل بطلانه فان وجود المهيه عبارة عن حصولها في الاعيان لا يحصل ولا يابدينه ولا اشتداد لان المراد
بالنابدينه حركة المهيه الموجو على طريقه الحركة في الكليات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة في الكليات
لكن حركة الشيء في حاله احواله انما يتحقق اذا تبدل نوع تلك الحال وافرادها على هذا النحو بحيث يكون له في كل آن
بعرضه زمان حركة حاله لا يكون تلك الحال قبل ذلك الا آن ولا بعده فان المتحرك في الابن لا بد له في كل آن من احدى
ذلك الابن قبله ولا بعده وكل المتحرك في الكيف لا بد له في كل آن من كيفية لا يوجد قبله ولا بعده وعلى هذا القياس
حال المتحرك في الكم والوضع فلا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا بعينه من مبدى حركته الى منتهىها ما حتى يتحول تلك
الاحوال على شيء واحد بعينه فيكون متحركا في تلك الحال فوجب ان يكون متغيرا دون الاحوال التي يتحرك فيها فاما مفهوم المحل
بدينه كالوجو لا يتصور حركته فيه اقول فيه بحث لان المهيه لا تقوم بدون واحد من افراد الوجود لا على النعيبين كما ان
الهيو انما تقوم بواحد من الصور افراد لا على النعيبين فمحور ان يواردها وجودا متعاقبا على قياس تعاقب الصور
الهيو بحيث اذا انتفى عن المهيه وجود في آن تحققت في ذلك لان بعينه وجود اخر اسد من الاول وان بدنه لا بد لبطالته من
دليل وهو ان الوجود غير محض هذه الدعوى ما يتحوها بين هان بل الكفاية فيها مجرد استغناء غير تام قالوا اذا تاملنا في كل
ما ينو لغير وجودنا ما هو غير بالذات عاين له خبر بالعرض وتاملنا ذلك في كل ما ينو لغير وجودنا لغير بالذات هو الوجود في
بالذات هو لعدم كالفعل فاننا اذا تاملنا فيه وجدنا شربه باعتبار ما يتضمنه من عدم فانه ليس شرا من حيث ان الفاعل
كان قادرا عليه ولا من حيث ان الاله كان قاطعه ولا من حيث ان العضو المتفوق كان قابلا للقطع بل من حيث ان ذرا
الحية عن ذلك الشخص هو قد عد محبا في الهيو الوجودية خبرات الى خبر ذلك من الامثلة والتجاء الى انها ضرورية
وان ما ذكره من الامثلة لا يصح ما ربا شبهة على بعض الازهان والظواهر اضعافه وان تلك الامثلة ترفع بها
طنا على انه قد يوضع في تلك الامثلة وقبل انهم يقولون ان مباد الفصول الحقيقية قد تكون خفية وطا وازم مدونه
ظاهر فيجعل هذه اللوازم مباد فصولا لا نوع موجودة وكذا يقولون عدم المانع ليس جزءا من الوجود بل هو كاشف
عن امر وجوده هو جزء لعله ذلك الوجود فمحور ان بن ما هو شربا في هذه الامور حتى الوجود تلك الاعداد لوارا
له ظاهره فيكون شربا بالعرض لا بالذات ولا بد في هذا الاحتمال من دليل ولا ضده ولا مثل فحققت مخالفة للنقو
قد حصر المتكلمون النسبة بين الاثنين في الاقسام الثلاثة الضا والمائل والمخالف فاذا تبين ان الوجود لا تضاد له مع
المعقولات ولا تماثل له تحقيق القسم الثالث اعني المخالف استدل على نفي الضا بوجوه الاول ان الضد موجود معا
لوجود لغير في الموضوع والوجود ليس بوجود اقول وبهذا الدليل بعينه يمكن نفي التماثل عن الوجود المتشاكل عند
العدم

موجودان بشركان في جميع صفات النفس لكنه منجه عليه ان المتخالفين عندهم موجودان ليسا بضدين ولا مثلين فلا يكون
 التفرع في عبارة المنصوحين والثاني ان الوجود لا يتعلق بالموضوع لان محله لا مفهوم بدونه اقول لا بد من علمها ان المتكلمين
 لا يقولون بالموضوع وانما المحل المقوم بدون الحال بل الضدان عندهم مغيبا يستحيل اجتماعهما في محل واحد نعم يمكن
 الاستدلال بان مرادهم بالمعنى هو العرض والعرض عندهم موجود تابع لوجود اخر في الخبر والوجود ليس موجودا والثالث
 ان الوجود يعرض لجميع العقولات والصد لا يعرض للضد الاخر ويرد عليهم ان هذه المقدمه مما ثبتت وانما الثابت
 ان الضدين لا يعرضان لشي واحد استدلال على نفى التماثل بان المثلين في ذات تشارك غيره في تمام الحقيقة والوجود
 ليس ذاتا لذات ما يصفى بالوجود والعدم والوجود لا يصفى باحدهما والمنع ظاهر ولا ينافيها اي الوجود يعرض
 لجميع العقولات ولا يثنى منها بحيث لا يعرض له الوجود ولا ينافي هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم بمعنى انها لا
 لا امر واحد لهما والشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله لفظة المساو في فعل عندهم فبا
 يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظ متزاد في المساوات في الصدق فيكونان متساويين ولهم تردد في اتحاد مفهوم
 الوجود والشيئية بل مرادهم بقية اذ في وجود المهية من الفاعل ولا يوشى بينهما من الفاعل وهو في حجة الوجود
 وممكنه ولا يثنى في حجة الشيئية وممكنه الشيئية وذهب المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء ثابت
 على معنى ان المهية يجوز تفرعها في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لاسائر المتكلمين والحكام مع انهم على ان
 المنع وبخاصة المعتزلة باسم المنفى ليس بشيء فمهم يجعلون الثبوت مقابل للنفي اعم من الوجود والعدم اعم من النفي
 ولعلمهم انما هو قوافيه بما وقع الحكماء في اثبات الوجود الذهني وهو انما يحكم حكما ايجابيا با ما هو ثبوتية على ما
 ليس بوجوده في الخارج ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لا مر وثبوت شيء لشي فرع ثبوت المثلث له فلا تثبت له ثبوت
 وهو معدوم فالمعدوم ثابت بثبوت المليات على وجهين احدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث لا يثبت عليها اثاها
 المطلوبة منها والعدم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والاخر ثبوتها بحيث يثبت عليها الاثار ويظهر منها الاحكام
 فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت المهية ونقصها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجهين
 من الثبوت باسم الوجود والحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور
 في قوة مدركه ولا يسمونه بالوجود الذهني اقول مدار ما استدلو به على مقدمتين احدهما ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت
 امر لا مر وثاينها ان ثبوت شيء لشي فرع ثبوت المثلث له وهاتان المقدمتان لو ثبتا الدلائل على ان للمعدومات ثبوت
 ثبوتها ونقصها في الخارج لانه القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت المنفى ايضا ولا ينفع الحكماء اثبات الوجود
 الذهني وذلك لاننا لم قطعنا ان اجتماع النقيضين محال وشريك الباري منفع ولولم يوجد من لا قوة مدركه
 فحكم المقدمه الاولى يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري على تقدير عدم قوته
 وبحكم المقدمه الثانية يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري على هذا التقدير فلزم ثبوت المنفع في الخارج
 وايضا فان من الاحكام ما هو صحيح اي حقيقي وصدق وليس ذلك الا بمطابقة نسبتهما للخارجية ولما كان معنى
 النسبة الحكمية بحكم المقدمه الاولى ثبوت المحول للموضوع فيجيب في المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة ثابتة لا
 النقيضين وشريك الباري في الخارج ليحقق هناك نسبتا الحكمية والخارجية ويصور بينهما مطابقة وبحكم

قد ورد في اول الكلام ان الضدان عندهم موجودان ليسا بضدين ولا مثلين فلا يكون
 التفرع في عبارة المنصوحين والثاني ان الوجود لا يتعلق بالموضوع لان محله لا مفهوم بدونه اقول لا بد من علمها ان المتكلمين
 لا يقولون بالموضوع وانما المحل المقوم بدون الحال بل الضدان عندهم مغيبا يستحيل اجتماعهما في محل واحد نعم يمكن
 الاستدلال بان مرادهم بالمعنى هو العرض والعرض عندهم موجود تابع لوجود اخر في الخبر والوجود ليس موجودا والثالث
 ان الوجود يعرض لجميع العقولات والصد لا يعرض للضد الاخر ويرد عليهم ان هذه المقدمه مما ثبتت وانما الثابت
 ان الضدين لا يعرضان لشي واحد استدلال على نفى التماثل بان المثلين في ذات تشارك غيره في تمام الحقيقة والوجود
 ليس ذاتا لذات ما يصفى بالوجود والعدم والوجود لا يصفى باحدهما والمنع ظاهر ولا ينافيها اي الوجود يعرض
 لجميع العقولات ولا يثنى منها بحيث لا يعرض له الوجود ولا ينافي هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم بمعنى انها لا
 لا امر واحد لهما والشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله لفظة المساو في فعل عندهم فبا
 يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظ متزاد في المساوات في الصدق فيكونان متساويين ولهم تردد في اتحاد مفهوم
 الوجود والشيئية بل مرادهم بقية اذ في وجود المهية من الفاعل ولا يوشى بينهما من الفاعل وهو في حجة الوجود
 وممكنه ولا يثنى في حجة الشيئية وممكنه الشيئية وذهب المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء ثابت
 على معنى ان المهية يجوز تفرعها في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لاسائر المتكلمين والحكام مع انهم على ان
 المنع وبخاصة المعتزلة باسم المنفى ليس بشيء فمهم يجعلون الثبوت مقابل للنفي اعم من الوجود والعدم اعم من النفي
 ولعلمهم انما هو قوافيه بما وقع الحكماء في اثبات الوجود الذهني وهو انما يحكم حكما ايجابيا با ما هو ثبوتية على ما
 ليس بوجوده في الخارج ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لا مر وثبوت شيء لشي فرع ثبوت المثلث له فلا تثبت له ثبوت
 وهو معدوم فالمعدوم ثابت بثبوت المليات على وجهين احدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث لا يثبت عليها اثاها
 المطلوبة منها والعدم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والاخر ثبوتها بحيث يثبت عليها الاثار ويظهر منها الاحكام
 فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت المهية ونقصها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجهين
 من الثبوت باسم الوجود والحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور
 في قوة مدركه ولا يسمونه بالوجود الذهني اقول مدار ما استدلو به على مقدمتين احدهما ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت
 امر لا مر وثاينها ان ثبوت شيء لشي فرع ثبوت المثلث له وهاتان المقدمتان لو ثبتا الدلائل على ان للمعدومات ثبوت
 ثبوتها ونقصها في الخارج لانه القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت المنفى ايضا ولا ينفع الحكماء اثبات الوجود
 الذهني وذلك لاننا لم قطعنا ان اجتماع النقيضين محال وشريك الباري منفع ولولم يوجد من لا قوة مدركه
 فحكم المقدمه الاولى يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري على تقدير عدم قوته
 وبحكم المقدمه الثانية يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري على هذا التقدير فلزم ثبوت المنفع في الخارج
 وايضا فان من الاحكام ما هو صحيح اي حقيقي وصدق وليس ذلك الا بمطابقة نسبتهما للخارجية ولما كان معنى
 النسبة الحكمية بحكم المقدمه الاولى ثبوت المحول للموضوع فيجيب في المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة ثابتة لا
 النقيضين وشريك الباري في الخارج ليحقق هناك نسبتا الحكمية والخارجية ويصور بينهما مطابقة وبحكم

منه لا يخرج بفضته ان لا تؤثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا يقتضي عدم ناسرها بان يجعل المهيبة منصفة بالوجود بل
 الحق عند عدم ان ناسر القدرة في انصاف المهيبة بالوجود بمعنى انها تجعلها منصفة به لا انها تجعل انصافها به موجودا
 في الخارج او ثابتا فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانما يجعله منصفيا بالصنيع الخارج ولا يجعل انصافه به موجودا او
 ثابتا في الخارج فان قيل قد سبق ان ليس بين المهيبة والوجود انصاف خارج بحسب كمالين البياض والجسم وانما ذلك
 بحسب من فقط وكيف يجعل المهيبة منصفة بالوجود في الخارج اقول ناسر القدرة ان يجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر
 وحدها موصوفة بالوجود الخارجي اقول نعم الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشاوي حيث قالوا ناسر
 القدرة اما في الذات او في الوجود او في الانصاف والافهام باسرها باطله اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم
 مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مفقود واما الثالث فلان الانصاف
 منصف اما اوله فلا يمتنع على هذا التقدير بل يمتنع كرايات القدرة بل يكفي ان يكون لو كان المعدوم ثابتا لم يكن ناسرا ولا
 ناسرا واما ثانيا فلا يمتنع انما يفهم جهة على متبني الحال ومن الغايلين يثبتون المعدوم من لا يثبت في انحصار الوجود مع
 عدم تعقل الزايد يعني الموجودات متناهية عندهم ولا يعقل من الوجود امر زايد على الكون في الوجود بل يمتنع
 من هاتين المقدمتين ان لا يتحقق الشبهة بدون الوجود اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم
 اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص ثابتة في الاعيان اذ لا معنى للثبوت لا
 الكون الاعيان فيكون موجوده بحكم المقدمة الثانية وذلك بطريق المقدمة الاولى وظاهر انهم يمتنعون المقدمة الثانية
 وسندهم ما روي على انها لو ثبت يكون باقية المقدام مستند كما اقول يمكن دفع الاستدراك بان يجعل قوله وانحصار
 الموجود دليل البراهين بان هو الموجودات متناهية عندهم برهان التطبيق وهو كما يدل على نهاية الموجودات يدل على
 نهاية الثابتات ايضا اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الوجود والنبوت على ما مر فلزم ان تكون اشخاص المهيبة
 الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية
 كما هو مذهبهم فان قيل الاستدراك باق اذ يكفي ان يكون وانحصار الثابت يعني برهان التطبيق يدل على نهاية
 الثابتات ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان يكون الموجودات متناهية برهان
 التطبيق وهو كما يدل على نهاية الموجودات يدل على نهاية الثابتات ايضا قلنا على راي المصنف لا يدل برهان التطبيق
 على نهاية الموجودات على اي وجه كانت بل اذا كانت مثبته موجودة معا وانما ذلك على راي المغتزل وسائر المتكلمين
 فمقتضوه الزامهم بانهم فالوايد نهاية الموجودات ولا مستند لهم سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على نهاية الموجودات
 يدل على نهاية الثابتات ايضا لكن المناسب على هذا التقدير ان يقول وعدم تعقل الزايد بالوادون مع ويمكن لا
 بانزاعا كان هذه دعوى ضرورية وما قبله الزايد ما قبله بغيره لاسلوب لما استدل المخالف بوجهين
 الاول ان المعدوم منزه لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مفقود وادون بعضه ولو لا التميز بين المقدام
 لما ترجع بعضها بالانصاف بتلك الصفة على البعض الاخر وكل متميز ثابت لان كل متميز له هوية يميز بها العقل
 وذلك لا ينصو الا بغيره وثبوته في نفسه اذ النقيض لا يغير له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه احاط بالمصداق
 وقال ولو افضى التميز الثبوت عينا لزم منه محالات كثرة المتقوى ثبوت المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة

فان قيل قد سبق ان ليس بين المهيبة والوجود انصاف خارج بحسب كمالين البياض والجسم وانما ذلك بحسب من فقط وكيف يجعل المهيبة منصفة بالوجود في الخارج اقول نعم الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشاوي حيث قالوا ناسر القدرة اما في الذات او في الوجود او في الانصاف والافهام باسرها باطله اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مفقود واما الثالث فلان الانصاف منصف اما اوله فلا يمتنع على هذا التقدير بل يمتنع كرايات القدرة بل يكفي ان يكون لو كان المعدوم ثابتا لم يكن ناسرا ولا ناسرا واما ثانيا فلا يمتنع انما يفهم جهة على متبني الحال ومن الغايلين يثبتون المعدوم من لا يثبت في انحصار الوجود مع عدم تعقل الزايد يعني الموجودات متناهية عندهم ولا يعقل من الوجود امر زايد على الكون في الوجود بل يمتنع من هاتين المقدمتين ان لا يتحقق الشبهة بدون الوجود اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص ثابتة في الاعيان اذ لا معنى للثبوت لا الكون الاعيان فيكون موجوده بحكم المقدمة الثانية وذلك بطريق المقدمة الاولى وظاهر انهم يمتنعون المقدمة الثانية وسندهم ما روي على انها لو ثبت يكون باقية المقدام مستند كما اقول يمكن دفع الاستدراك بان يجعل قوله وانحصار الموجود دليل البراهين بان هو الموجودات متناهية عندهم برهان التطبيق وهو كما يدل على نهاية الموجودات يدل على نهاية الثابتات ايضا اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الوجود والنبوت على ما مر فلزم ان تكون اشخاص المهيبة الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فان قيل الاستدراك باق اذ يكفي ان يكون وانحصار الثابت يعني برهان التطبيق يدل على نهاية الثابتات ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان يكون الموجودات متناهية برهان التطبيق وهو كما يدل على نهاية الموجودات يدل على نهاية الثابتات ايضا قلنا على راي المصنف لا يدل برهان التطبيق على نهاية الموجودات على اي وجه كانت بل اذا كانت مثبته موجودة معا وانما ذلك على راي المغتزل وسائر المتكلمين فمقتضوه الزامهم بانهم فالوايد نهاية الموجودات ولا مستند لهم سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على نهاية الموجودات يدل على نهاية الثابتات ايضا لكن المناسب على هذا التقدير ان يقول وعدم تعقل الزايد بالوادون مع ويمكن لا بانزاعا كان هذه دعوى ضرورية وما قبله الزايد ما قبله بغيره لاسلوب لما استدل المخالف بوجهين الاول ان المعدوم منزه لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مفقود وادون بعضه ولو لا التميز بين المقدام لما ترجع بعضها بالانصاف بتلك الصفة على البعض الاخر وكل متميز ثابت لان كل متميز له هوية يميز بها العقل وذلك لا ينصو الا بغيره وثبوته في نفسه اذ النقيض لا يغير له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه احاط بالمصداق وقال ولو افضى التميز الثبوت عينا لزم منه محالات كثرة المتقوى ثبوت المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة

فان قيل قد سبق ان ليس بين المهيبة والوجود انصاف خارج بحسب كمالين البياض والجسم وانما ذلك بحسب من فقط وكيف يجعل المهيبة منصفة بالوجود في الخارج اقول نعم الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشاوي حيث قالوا ناسر القدرة اما في الذات او في الوجود او في الانصاف والافهام باسرها باطله اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مفقود واما الثالث فلان الانصاف منصف اما اوله فلا يمتنع على هذا التقدير بل يمتنع كرايات القدرة بل يكفي ان يكون لو كان المعدوم ثابتا لم يكن ناسرا ولا ناسرا واما ثانيا فلا يمتنع انما يفهم جهة على متبني الحال ومن الغايلين يثبتون المعدوم من لا يثبت في انحصار الوجود مع عدم تعقل الزايد يعني الموجودات متناهية عندهم ولا يعقل من الوجود امر زايد على الكون في الوجود بل يمتنع من هاتين المقدمتين ان لا يتحقق الشبهة بدون الوجود اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص ثابتة في الاعيان اذ لا معنى للثبوت لا الكون الاعيان فيكون موجوده بحكم المقدمة الثانية وذلك بطريق المقدمة الاولى وظاهر انهم يمتنعون المقدمة الثانية وسندهم ما روي على انها لو ثبت يكون باقية المقدام مستند كما اقول يمكن دفع الاستدراك بان يجعل قوله وانحصار الموجود دليل البراهين بان هو الموجودات متناهية عندهم برهان التطبيق وهو كما يدل على نهاية الموجودات يدل على نهاية الثابتات ايضا اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الوجود والنبوت على ما مر فلزم ان تكون اشخاص المهيبة الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فان قيل الاستدراك باق اذ يكفي ان يكون وانحصار الثابت يعني برهان التطبيق يدل على نهاية الثابتات ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان يكون الموجودات متناهية برهان التطبيق وهو كما يدل على نهاية الموجودات يدل على نهاية الثابتات ايضا قلنا على راي المصنف لا يدل برهان التطبيق على نهاية الموجودات على اي وجه كانت بل اذا كانت مثبته موجودة معا وانما ذلك على راي المغتزل وسائر المتكلمين فمقتضوه الزامهم بانهم فالوايد نهاية الموجودات ولا مستند لهم سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على نهاية الموجودات يدل على نهاية الثابتات ايضا لكن المناسب على هذا التقدير ان يقول وعدم تعقل الزايد بالوادون مع ويمكن لا بانزاعا كان هذه دعوى ضرورية وما قبله الزايد ما قبله بغيره لاسلوب لما استدل المخالف بوجهين الاول ان المعدوم منزه لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مفقود وادون بعضه ولو لا التميز بين المقدام لما ترجع بعضها بالانصاف بتلك الصفة على البعض الاخر وكل متميز ثابت لان كل متميز له هوية يميز بها العقل وذلك لا ينصو الا بغيره وثبوته في نفسه اذ النقيض لا يغير له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه احاط بالمصداق وقال ولو افضى التميز الثبوت عينا لزم منه محالات كثرة المتقوى ثبوت المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة



في قوله لا يمكن إجراء الدليل المذكور في كل منهما مع انحراف ضرورة اتفاقا والجواب بل ان يقال
 بغير المعدلات بمنزلة ما يجب الرجوع فالصحة ممنوعة وما ذكره اثباتها انما يدل على التميز الذهني وانما يدعى بمنزلة الذي
 او ما هو علم منه فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن ينصف بالامكان وانما صفة ثبوتية لما سئل في هذا الفصل
 فكان النصف بـ ثابته لما من ان انصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال فاجاب المصنف اولا بالمنع وقال والامكان
 ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري لما سئل في هذا الفصل ايضا ثابته بالنقض وقال يعرض الامكان لما وافقنا على اتفاقا
 كالمركبات الخجالية فلو كان الانصاف بالامكان مقتضيا لثبوت الموضوع لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منقضية
 اتفاقا وهو يراد في الثبوت والعدم النفي واذا لا واسطة بين الثابت والنفي ضرورة اتفاقا فلا واسطة بين الوجود
 والمعدوم واثبتها امام الحرمين اولا والفاضل ابو بكر وابوهاشم واتباعه وسموها بالحال وعرفوها بانها صفة للوجود
 لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس موجودا والا لكان له وجود زائد على ماهيته
 لما مر في بحث زيادة الوجود ونقل الكلام اليه حتى يتسلسل ولا معدوما والا لانصف بنقضه واجاب المصنف عن هذا
 الوجه وقال والوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم لاسيما ان انقسام الشيء الى الموضوع وبمناقبه وعرض
 عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسلم للمدعي واجيبان حاصل حججهم اذا عرضت على قوانين الاستدلال ان الوجود اما
 موجود واما معدوم ولا موجود ولا معدوم والا لان باطلان فمعنى الثالث وهو المظهر ومحصل الجواب ان هذا البرهان
 في هذه المفصلة ذات الاجزاء الثلاثة مما لا يصح عند العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها معان
 معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها مفهوم مما تاتى في العقل اما الجزء الاول فلان قوله الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء
 لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا تعقل الا بين متغايرين واذا لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان تدل
 هناك نسبة قطعا واما الجزء الثالث فلان قوله الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو قيل العدم بمعنى آخر
 صا التزاع بين الفرقين لقطبا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه ذا المركب فيصور امتنع
 ودو السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب كيف لا والسلب فرع النسبة الايجابية المتصورة بين شيئين
 لا بصورة نسبة لم يتصور هناك الايجاب لا سلب لا يكون ذلك ارتفاعا للنفى في انما ارتفاع النفى ان يكون
 هناك نسبة متصورة لا يصح ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث فلان قوله الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات
 اثبات سلب سلبه لم يثبت شيئا منها بمنصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كالمرة في الجزء الثالث لم يتصور اثبات سلبه
 ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان المفصلة المذكورة خالية عن القضية المعقولة فلا يمكن
 في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها الى هنا كلامه اقول وفيه نظر لانا لانتم ان قولنا الوجود
 موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه لان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الوجود بمعنى وجود مفهوم ذو
 وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب السلب انما هي بين الوجود وذو وجود فنقولنا الوجود موجود
 يتضمن ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود وليس هذا بثبوت الشيء لنفسه انما ذلك في قولنا الوجود وجود وبينها يكون
 بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم ظاهرا في سلبنا انه لا فرق بين الوجود
 والوجود وكذا بين المعدوم والعدم لكن لانتم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات العدم

قوله لا يمكن إجراء الدليل المذكور في كل منهما مع انحراف ضرورة اتفاقا والجواب بل ان يقال
 بغير المعدلات بمنزلة ما يجب الرجوع فالصحة ممنوعة وما ذكره اثباتها انما يدل على التميز الذهني وانما يدعى بمنزلة الذي
 او ما هو علم منه فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن ينصف بالامكان وانما صفة ثبوتية لما سئل في هذا الفصل
 فكان النصف بـ ثابته لما من ان انصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال فاجاب المصنف اولا بالمنع وقال والامكان
 ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري لما سئل في هذا الفصل ايضا ثابته بالنقض وقال يعرض الامكان لما وافقنا على اتفاقا
 كالمركبات الخجالية فلو كان الانصاف بالامكان مقتضيا لثبوت الموضوع لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منقضية
 اتفاقا وهو يراد في الثبوت والعدم النفي واذا لا واسطة بين الثابت والنفي ضرورة اتفاقا فلا واسطة بين الوجود
 والمعدوم واثبتها امام الحرمين اولا والفاضل ابو بكر وابوهاشم واتباعه وسموها بالحال وعرفوها بانها صفة للوجود
 لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس موجودا والا لكان له وجود زائد على ماهيته
 لما مر في بحث زيادة الوجود ونقل الكلام اليه حتى يتسلسل ولا معدوما والا لانصف بنقضه واجاب المصنف عن هذا
 الوجه وقال والوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم لاسيما ان انقسام الشيء الى الموضوع وبمناقبه وعرض
 عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسلم للمدعي واجيبان حاصل حججهم اذا عرضت على قوانين الاستدلال ان الوجود اما
 موجود واما معدوم ولا موجود ولا معدوم والا لان باطلان فمعنى الثالث وهو المظهر ومحصل الجواب ان هذا البرهان
 في هذه المفصلة ذات الاجزاء الثلاثة مما لا يصح عند العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها معان
 معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها مفهوم مما تاتى في العقل اما الجزء الاول فلان قوله الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء
 لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا تعقل الا بين متغايرين واذا لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان تدل
 هناك نسبة قطعا واما الجزء الثالث فلان قوله الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو قيل العدم بمعنى آخر
 صا التزاع بين الفرقين لقطبا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه ذا المركب فيصور امتنع
 ودو السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب كيف لا والسلب فرع النسبة الايجابية المتصورة بين شيئين
 لا بصورة نسبة لم يتصور هناك الايجاب لا سلب لا يكون ذلك ارتفاعا للنفى في انما ارتفاع النفى ان يكون
 هناك نسبة متصورة لا يصح ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث فلان قوله الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات
 اثبات سلب سلبه لم يثبت شيئا منها بمنصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كالمرة في الجزء الثالث لم يتصور اثبات سلبه
 ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان المفصلة المذكورة خالية عن القضية المعقولة فلا يمكن
 في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها الى هنا كلامه اقول وفيه نظر لانا لانتم ان قولنا الوجود
 موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه لان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الوجود بمعنى وجود مفهوم ذو
 وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب السلب انما هي بين الوجود وذو وجود فنقولنا الوجود موجود
 يتضمن ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود وليس هذا بثبوت الشيء لنفسه انما ذلك في قولنا الوجود وجود وبينها يكون
 بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم ظاهرا في سلبنا انه لا فرق بين الوجود
 والوجود وكذا بين المعدوم والعدم لكن لانتم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات العدم

للوجود فان قولنا الوجود معدوم لولم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون في معنى قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب
 الوجود اي اللان وجود يكون قولنا الوجود عدم في معنى قولنا الوجود لا وجود وهي قضية موجبة معدلة المحمول مضمونها اثبات
 مفهوم اللان وجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشيء عن نفسه وانما يكون مضمونها ذلك
 ان لو كانت ان لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة المحمول فذلك معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم
 بمعنى اخر صا النزاع لفظيا قلنا فسر العدم بسلب الوجود بمعنى اللان وجود لا بسلب الوجود عن نفسه والفرق ظاهر
 وبهذا الفرق يظهر فساد قوله ان قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود للوجود واذا لم يتصور سلبه عن
 نفسه لم يتصور اثبات سلبه لا نأقول يدل على اثبات سلب الوجود للوجود بمعنى اللان وجود لا على اثبات سلب الوجود
 عن الوجود وانما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول لولا اخذها معدلة المحمول حتى تكون قضية معقولة وكذا
 الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليست دبر سلمنا ذلك لكن لان ان النسبة لا تكون الا بين المتغايرين فان المفهوم
 نسبة الى نفسه بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكل يصدق على نفسه وكذا مفهوم المهيبة
 ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهوم ما يصدق على نفسها فتصدق القضية الموجبة القابلة بان الكل على
 والمهيبة مهيبة والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئي والشخص واللامفهوم الى غير ذلك من المفهوم ما لا يصدق على
 نفسها فتصدق السالبة القابلة بان الجزئي ليس بجزئي والشخص ليس بشخص واللامفهوم ليس بلامفهوم نعم النسبة
 بقضية الطرفين المتساوي والمنسوب اليه واما انهما متغايران فذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسبة العقلية
 فلا وجوب الحق ان الوجود معدوم قولك لا ينصف الشيء بنفسه قلنا انما يمنع انضاف الشيء بنفسه فهو با
 بن مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم واما انضافه بنفسه اشتقاقا فلا يمنع بل هو واقع فان كل صفة قائمة
 بشئ فرد من افراد بقضية كالسواد قائم بالجسم فانه لا جسم مع انضاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد
 ان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود الثاني ان الكل الذي هو ذاتي الجزئية المتحققة في الخارج مثل الحيوان مثلا لا
 بموجب اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص ولا معدوم والا لما كان جزء من جزئياته الموجودة كريد مثلا لا امتناع لقوم
 الموجود بالمعدوم احاب البصيرة والكل ثابت في هذا يعني ان لكل جزء ذهني جزئية في ذلك انما يقضي وجود
 في الذهن وهو موجود فيه وليس جزء خارجا له حتى يلزم تخففة في الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونين القوي
 جنة المشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل بينا زينة عنها فالجزآن ان وجد فلا بد ان يقوم احدهما بالآخر والا
 امتنع ان يلتزم منهما حقيقة واحدة فليزم قيام العرض بالعرض لا بين ان الهيئة الاجتماعية وهي الجزئية الصورة قائمة
 بهما وذلك كاف في التمام الحقيقة الواحدة منهما لان الثابت ان الحقيقة الواحدة وحده حقيقة يجب لاحتياج
 بعض جزئياتها في الجملة الى بعض وذلك كاف في احتياج بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى قيام احدهما بالآخر لانا
 ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول انما على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فليزم قيام العرض بالعرض
 وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم ولما قل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان
 يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الاخر بذلك الجسم من غير ان يقوم احدهما بالآخر وان عدم احدهما يلزم تقوم الوجود

[illegible]

على محمد الذي ذكرناه ونظائر فاعلموا
 ان الحق لا يفرق بين
 الحق والباطل
 بل هو واحد
 في كل زمان
 ومكان
 والحق
 هو الذي
 لا يزل
 قائما
 والباطل
 هو الذي
 لا يزل
 قائما
 والحق
 هو الذي
 لا يزل
 قائما
 والباطل
 هو الذي
 لا يزل
 قائما

[illegible]

الماهية بالنماتل وهذا التمايز اذا كان بين موجودين بالاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم اخضر من الاشراك وكذا الا^ل
 من التمايز فظهر بطلان قولكم لا يصح ان ياتي الاحوال مشتركة في حاليتها لان هذا وصف لها بالنماتل وكذا لا يصح ان ياتيها
 متباينة بخصوصياتها لان هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخضر واما الثاني فلانا
 نقول كما مر غير ان برهان التطبيق يدل على امتناع رئيس امور غير متماهية ثابتة مجمعة في الثبوت سواء كانت موجودة
 او احوالا كما زعم فطل ما فرعوا عليها اي على القول بان المعدوم ثابت وعلى القول بقبول الاحوال من محقق الذات الغير
 المتماهية في العدم فانهم انفقوا على ان للمعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود وانا واعيانا وصاحبنا والثابت
 من كل نوع من الذات المعدومة غير متماهية ومن انتفاء ما يثبت المؤثر فيها فانهم منفقون على انه لا تأثير للمؤثر في تلك
 الذات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما النشأة في اخرها من العدم الى الوجود وقول على هذا ينبغي ان يحمل كلا
 لا على ما قاله شارحون من ان المؤثر لا يتدر على جعل الذات في انا والجوهر جوهر او السواد سوادا والبياض بيضا^{يا}
 غير ذلك من الماهية الممكنة اذ لا معنى لجعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفرع القول بقبول المعدوم ومن انتفاء^{بها}
 حيث انفقوا على ان الذات كما هي ثابتة في كونها وانا وانما يختلف لصفاتها من اختلافهم في اثبات صفة الحسن
 كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط او في حال
 العدم ايضا ذهب ابو يحيى بن عباس الى ان تلك الذات المعدومة عارية عن جميع الصفات في حال العدم والصفات
 انما تحصل في حال الوجود وذهب الجوهري الى انها في حال العدم منصفة بصفات الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى
 ان صفاتها في حال العدم بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى انهم رجلا معدما على فرس وعلى راسه فلسفة وسيد^{سب}
 ومن اختلافهم في مقابلة الخبر للجوهرية زعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم السجستاني والفا^س
 عبد الجبار ان الخبر مقابلة للجوهرية وهي علمة بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري والشيخ
 بن عباس انها صفة واحدة ليستا مقابرتين ثم اختلف هؤلاء الثلاثة في زعم ابو عباس ان الجوهر حال العدم لا يوصف
 باحد مما لا يغيرهما من الصفات على ما مر من مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم بالخبر كما يوصف^{صف}
 بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الخبر وقال البصري شرط المحصول في الخبر الوجود في حال
 العدم موضوع بالخبر لا بالمحصل والخبر ومن اختلافهم في اثبات صفة المعدوم بكونه معدما ذهب كلهم الى ان ال^{عدم}
 ليس له صفة بكونه معدما الا باعبد الله فانه اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم في امكان وصفه بالجمعية
 ذهب كلهم الا ابا الحسين الخطابي الى ان الذات المعدومة لا يوصف بكونها اجساما او جودا لخطا والظان ابا يعقوب
 الشحام ايضا حيث انهم رجلا على فرس وعلى راسه فلسفة وسيد^{سب} فانه يوصف حال العدم بالخبر كما يوصف
 بالعدم ومن اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد انصافه بالقدره والعلم والحياة فان بعضهم لما جردوا
 انصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من انصافهم بالعالمية والقادرية وغيرها كونه موجودا
 قال الامام الرازي هذه جهالة لا تستلزم اجوانا ان يكون محال الحركات والالوان امورا معدومة وان لا يعلم^{بها}
 الا بدليل وهو سفسطة اقول من قال منهم بانصاف المعدوم بالصفات لا يلزم وجوب تلك الصفات في الخارج بل يقول^{كما}

في هذا الموضع قد مر ان
 الوجود لا ينفك عن
 الذات لا في ذاته ولا
 في غيره

في هذا الموضع قد مر ان
 الوجود لا ينفك عن
 الذات لا في ذاته ولا
 في غيره

ان الموضوع معدوم كالتصفا ايضا معدوم مثلا يقول رجل معدوم وكب على فوس معدوم وكوبامعد ما وبسبب
 معدوم يحركه بحركات معدومة وعلى راسه فلنصفه معدومة ذات الوان معدومة فليز في القول يكون محال الحركات المعدومة
 والالوان المعدومة امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك انما هي القول يكون محال الحركات والالوان الموجودة في الخارج
 امورا معدومة فان المشتبه للوجود الذهني يجوز ان يتخيل رجل كما ذكرنا فم يجوز ان تصفا المعدوم في الخارج
 والوان لا وجود لها في الخارج لكن على وجه يظهر منه الاحكام ولا يصدق الاثار المطلوبة ولا يلزم سفسطة في هذا القائل
 بواقعهم جميع ذلك بيد انهم يقولون بان الانصاف على هذا الوجه لا يكون الا في قوة ذاك وهو لا يقول بذلك كما
 مر مشروحا وعلى القول بالمال من فئمة الحال الى المعلن اي بصفة موجودة فائمه بما هو موضوع بالمال كما يعلل
 بالحركة الموجودة القائمة بالتحرك وتعلل القادريه بالقدره وغيره اي غير المعلن وهو ما يكون ثابتا للذات لا
 معنى قائم به نحو اللونية للسواد والعرضية للاعراض الجوهرية للجواهر والوجود عند القائل يكون زائدا على المهيبة
 فان هذه احوال ليس ثبوتها محالها بسبب ان قائمه بها وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالمال وقد نقل عنه ان الاحوال
 المعللة لا تكون الا للحوادث وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب محالها احوالا ومن تعليل الاختلاف في اختلاف
 الذات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذات كلها متساوية في نفسها وانما يميز بعضها عن بعضها بالاحوال
 القائمة بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكره واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكن لا فائدة في الاستغناء
 بامثالها بعد ظهور بطلان اصلها ومبناها فلنعرض عنها ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق غير مفيد
 بشي اصله لا مهيبة ولا يميز اذ يجوز ان يلاحظ العقل مجرد اعماده بالكلية ويقابله عدم مثله غير مضاف الى شي
 اصلا بل ملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغاير وما يميز من ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معرض واد
 كان غير معين وان العدم امر لا يعقل لامضافا الى شي ما فخر دعويل بل البديهة تشهد بخلافه وتفسر
 العدم المطالب للوجود المطالب اما اوله فلا يميز سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطو اما ثانيا فلا يميز
 تصور مفهوم العدم مع العقله عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور ذلك وقد يجمعنا
 اي الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار المقابل بل باعتبار لا يصدق تقابلهما فانا اذا قلنا
 كل معدوم مطلقا يمنع الحكم عليه فان ذات الموضوع هذه الغضبه تكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له
 وبالوجود المطلق لانه متصور موجودا في ذهن لكن هذا الاجتماع لا يصدق في تقابلهما اذ العنبر المقابل ان لا يجمع
 المقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اي لا يصف بكل منهما نفس الامر وههنا البركك فان انصاف ذات الموضوع
 بالوجود وان كان في نفس الامر لكن انصاف بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا ليس من اجتماع
 المقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الانصافين بحسب نفس العقل فان العقل قد يفرض انما موصوفا بالوجود
 العدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمقابلين الى هذا المعنى اشار بقوله وبطلان اي يعقل الوجود
 العدم معا اي يجمعين في محل واحد فان قيل اذا كانت مهيبة ما موجوده في الذهن ومعدومة في الخارج فانها تنصف
 بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لكونها منصفة بالوجود الذهني بحسب نفس الامر وتنصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر
 لانصافها بالعدم الخارج بحسب نفس الامر فيجمع المقابلان اعني الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني تلك

[illegible]

المدعى بحسب نفس الامر وكذا اذا كانت موجودة في الخارج معدة في الذهن فلما المراد بالاطلاق الوجود والعدم كما في قوله
 هو ان لا يضاف الى شي بان في وجود هذا او ذاك ^{وعند هذا} وليس المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجودا باي وجود كان وصفه
 او خارجا بحسب بالعدم المطلق ان يكون معدوما باي عدم كان ذهني او خارجي اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل الوجود في الخارج
 يقابل بالعدم الخارج والوجود في الذهن يقابل بالعدم الذهن والوجود بالمعنى العام ^{الاعتناء} يقابل بالعدم
 العام بمعنى ان لا يتحقق لاهنا ولا خارجا عند امتناع في شرح هذا المقام وقد قبل في شرحه قد يجمع الوجود المطلق والعدم
 المطلق وذلك لان عدم المطلق قد يتصور فيعرض له كون في الذهن فيعرض له الكون المطلق ^{الاعتناء} الوجود المطلق من جهة
 استلزام عرض المفسد للشيء عرض المطلق له لكن باعتبار المقابل غير اعتبار الاجتماع وذلك لان عدم المطلق من حيث
 انه سلب الوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير
 للآخر فان اعتبارا كونه سلب الوجود غير اعتبارا كونه معرضا عن اعتبارا لا يجمع معه بل يقابل به وباعتبارا انه
 معرض له لا يقابل به بل يجمع معه وقوله يعقلان معا اي الوجود المطلق والعدم المطلق رد لما يؤول من ان عدم المطلق
 لا يمكن ان يتصور اذ لا يميز له في نفسه اسلا وتفرقة الوجود المطلق يمكن ان يتصور بغيره وهو عدم المتناهي
 الى الوجود المطلق وذلك لانها في كونها عارضا مطلقا وفيه نظر اما اوله فلان اجتماع المقابلين بعرض واحد ما
 للآخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بغيره بل لجملة انما يستحيل اجتماعهما بعرض واحد اما ثانيا فلا
 لواجتماع الوجود والعدم في محل بان يكون موجودا او معدوما معا يمكن اجراء هذا العقد فيه بان نقول ان عدم من حيث
 انه سلب الوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحل يجمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان
 اعتبارا كونه سلب الوجود غير اعتبارا كونه عارضا لمحل اعتبارا لا يجمع معه بل يقابل به وباعتبارا انه
 عارض لمحل لا يقابل به بل يجمع معه واما ثالثا فلا نرى لو كان معنى قوله يعقلان معا ما ذكره لكان لفظه معا
 لغوا محضاً وقد يؤخذ مقيدا اي منسوبا الى امر ما يقابل بالعدم مثله اي منسوب الى ذلك الامر ويعتبر الامر موضوع
 كافقار ملكته لاختفاء في ان المقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل السلب لايجاب اما المقابل
 بين الوجود المفسد بالعدم المفسد فالظاهر انه تقابل العدم والملكية لان المقابلين بالسلب لايجاب اعتبار
 نسبتها الى قابل للامر الوجود بصيرتها باعتبارها معدوما وملكية ولا شك ان جميع المميزات قابل للوجود المراد به
 ما هو اعلم من خارج المراد بالملكية معناها المصطلح وقد يؤخذ اي الموضوع في عدم والملكية مطر شخصيا فان اعتبر
 مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجود في ذلك الوقت اعني وقت انصافه بالامر العكس فيق لها العدم والملكية
 المشهوران وقد يؤخذ نوعيا وجنسيا وج اي حين يؤخذ نوعيا او جنسيا وكذا حين يؤخذ شخصيا لكن لا يعتبر
 قابلية في ذلك الوقت بل في العدم ^{بذلك} الحقيقيا والوجود لا جنس له بل هو بسيط ليس له جزء اصادا فكيف يكون له
 جنس فلا يفضل له اما البساطة واما لان لا جنس له لا يفضل له على ما سئل اما بساطته فلا نرى لو كان له جزء لمجاز
 عرض الوجود له لما قد سبق من ان الوجود لا ينافي المعقولات بل يعرض لجمعها لكن عرض امر غير محال لاستلزامه
 ان يكون الشيء عارضا لنفسه ولا يكون العارض بنامة عارضا والحيوان من المفهومات ما يعرض لانفسها كالحكمة
 والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك هذا وقد استدلل على ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعلم منه

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[illegible]

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه ان العلم بالشيء لا يكون علة له في نفسه بل يكون علة له في غيره
فان العلم بالشيء لا يكون علة له في نفسه بل يكون علة له في غيره فلو كان العلم بالشيء علة له في نفسه
لما كان العلم بالشيء علة له في غيره فلو كان العلم بالشيء علة له في نفسه لما كان العلم بالشيء علة له في غيره

شيئ منها وان جاز في الذهن يعني ان عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في
الذهن بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيسند من عدم المعلول على عدم العلة على انه اي
الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اتي وبالعكس اي الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان
لحق الادس في البرهان لا بد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المظن والامر يمكن برهانا على ذلك المظن
فان كان مع ذلك علة ايضا لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان لمي والا فاني سواء كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم
في الخارج او لا والاول يسمى دليلا والثاني لا يختص باسم وانما سميا بل وان لان الملية هي العلية والانية هي الثبوت
وبرهان لم ينفيد علة الحكم ذهنا وخارجا فسمى باسم العلم الدال على العلية وبرهان ان انما ينفيد علة الحكم ذهنا لا
فهو انما ينفيد ثبوت الحكم في الخارج واما ان علمه ما ذاهو لا ينفيد ذلك فسمى باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد
اورد الشيخ في برهان الشفا فضلا لبيان ان العلم اليقيني بكل ماله سبب ان يكون من جهة العلم بسبب فغلب هذا
بكون برهان لان برهانا لان كون النتيجة يقينية معبر في حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل
بالسبب على السبب قلنا قد اخذنا الشيخ في هذه الدعوى قديين نشأ الاشياء من العقول عنهما احدهما انه قال بكل ماله
سبب ثم اورد في الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان الشيء اذا كان له سبب لم ينفذ الا من سببه فان
كان الاكبر للاصغر لا سبب لذاته لكنه ليس بين الوجود له والاوسط كل للاصغر لا ان بين الوجود للاصغر ثم لا
بين الوجود للاوسط فينفذ برهان يقيني ويكون برهان ان ليس برهان لم الى هذا كلامه فظهر من هذا انه ان لم يكن
لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يفهم عليه برهان اتي مأخوذ من سبب الحكم ومن امر اخر والشيخ لا ينفذ ذلك بل
والثالث ان مراده باليقين هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك في جواب سؤال اوردته على نفسه حيث قال
ان قال تامل اذا ربنا صنعت علما ضرورة ان لها صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو استدل بالمعلول
على العلة فلجواب ان هذا على وجهين اما جري كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور واما كقولك كل
جسم مؤلف من الهيولى والصورة وكل مؤلف فله مؤلف فاما القياس الاول وهو ان هذا البيت مصور فليس مما يفيج به
اليقين الدائم لان هذا البيت مما يفسد فيزول الاعتقاد الذي كان انما يصح مع وجوده واليقين الدائم لا يزول و
كلامنا في اليقين الدائم الكلام واما المثال الاخر فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا هو المحمول على الا
فانك لا تقول المؤلف مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف علة لوجود المؤلف للجسم وان كان جزء من ذي المؤلف وهو
المؤلف علة المؤلف فيكون اليقين حاصل من جهة العلة فدان ان الحد الاكبر في الشيء المنفرد باليقين باليقين لا يجوز
ان يكون علة للاوسط عسى ان يكون فيه جزء هو علة للحد الاوسط واعتبا الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف شيء وذو
المؤلف شيء اخر فان ذا المؤلف هو عينه محمول على المؤلف واما المؤلف فحي ان يكون محمولا على المؤلف الى هنا كلاما
وبهذا يظهر ان ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب الممكن اذا لم يكن محسوسا لا يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه
الا من جهة علمه فان وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة بل على وجود علة قاطبة فان كلام الشيخ لا يصرح في
الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما ليس استدلالا بالمعلول على السبب بل هو استدلال بالعلة على المعلول وذكر
في الاشارات بهذه العبارة واعلم انه لا سواء قولك والوسط علة لوجود الاكبر او معلول له مظهر وقولك انه علة

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه ان العلم بالشيء لا يكون علة له في نفسه بل يكون علة له في غيره
فان العلم بالشيء لا يكون علة له في نفسه بل يكون علة له في غيره فلو كان العلم بالشيء علة له في نفسه
لما كان العلم بالشيء علة له في غيره فلو كان العلم بالشيء علة له في نفسه لما كان العلم بالشيء علة له في غيره

[illegible]

الانسان

[illegible]

[illegible]

قوله والنصف الآخر زاد النصف الآخر
كأنه في ذلك ما أوردته في
قول النصف الآخر
لأنه في ذلك ما أوردته في
قوله والنصف الآخر

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[illegible]

ضرورة انما يحال للموضوع والامتناع عن ضرورة سلب المحال عن الموضوع فاننا اذا قلنا ذات الباري ثم موجود بالوجود
 كان معناه ان الوجود وكما الثبوت له واذا قلنا اشترك الباري ثم موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود ضروري
 السلبية وكل منهما يصدق على الآخر اذا قلنا بل في المضاف اليه يعني اذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى ال
 او عكس فيصدق كل منهما على الآخر قبل مراده متصادق ما اشترق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممنوع ^{العدم} ^{العدم}
 وكل ما هو ممنوع الوجود فهو واجب الوجود وكذا كل ما هو واجب الوجود فهو ممنوع الوجود وبالعكس وما محل احدهما على
 الآخر كان بن وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس يصحح الا ان يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما للآخر ^{ذلك}
 لان وجوب الوجود كقبحه لنفسه الوجود الى المهية وامتناع العدم كقبحه لنفسه العدم الى المهية وهما انا بالنسبة
 متغايران انا فكذلك كقبحنا مما فلا يمتنع فان حقيقة نعم بل لا زمان ويتعاكسان اقول لم يرد به متصادق الوجوب
 المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كقبحنا لنفسين متغايرتين بل انما اراد تضاد وجوب الوجود وامتناع ^{العدم}
 ما جازين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وهما وصفان لذات واحدة متصادقان كالمشتقين منهما فاننا اذا قلنا ان
 اعداء زيداهن اوليا لم يقل هذا المحل ليس يصحح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما
 متغايران وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين يعني الطرف المخالف فبمع الضرورة الاخرى
 يعني ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاصي تمكن الوجود بالامكان العامي اعم من الواجب الممكن الوجود بالامكا
 الخاصي ممكن العدم بالامكان العامي اعم من المنع والممكن بالامكان الخاصي قبل راد بعموم الامكان ما عموم ما اشترق ^{منه}
 كما هو اما العموم بحسب التحقيق لما بيناه انما من امتناع المحل بين تلك الكيفية اقول فيه ايضا ما مر من الكلام وانما السلب
 العام لان تعريف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس ممنوع الوجود مما ليس
 الوجود ممنوع الوجود وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس ممنوع العدم وما ليس ممكن العدم ممنوع العدم فقد
 جعلوا الامكان مقابلا لضرورة الطرف المخالف فهو سلبها او ما يستلزم ذلك السلب الحكم لما وجدوا الامكا
 يستعمل في سلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون احد من جانبيها ضروريا اخر بهذا الاسم اصطلاحا على تسمية هذه
 المادة بالامكان فكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى خاصا والاول عاما ايضا لكونه اعم منه قط وقد يؤخذ بالنسبة
 الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال نظر الى ان الممكن المحقق في النصف
 بصرفه الامكان ما لا ضرورة في شيء من طرفه اصلا ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي والحال فانه لا يخفى عن ضرورة
 تلك وجوده او عدمه واطرها الضرورة بشرط المحل اذ لا بد من تعيين وجوده او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن لنا
 بينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه يوجد فيه ولا يوجد فيه لاني علمنا فقط بل بحسب
 الامر ايضا وذلك لان تعيين احد الطرفين في ذلك الزمان موقوف على حضوره ولا يمتنع ان يكون هناك بايجاب ^{لذلك}
 لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله بعد وورد بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعيين
 احد الطرفين في الحال وذلك لاننا في تعيينه في الاستقبال بل نقول لو ادت سببته الى حلق تجبها وبمعنى ^{استقبال}
 فان انتهت سلسلة العلل اليها في المستقبل تعيين وجودها ولا يتبع عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان ^{استقبال}
 اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في زمان الحال فان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان ^{وجود}

ضرورة انما يحال للموضوع والامتناع عن ضرورة سلب المحال عن الموضوع فاننا اذا قلنا ذات الباري ثم موجود بالوجود
 كان معناه ان الوجود وكما الثبوت له واذا قلنا اشترك الباري ثم موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود ضروري
 السلبية وكل منهما يصدق على الآخر اذا قلنا بل في المضاف اليه يعني اذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى ال
 او عكس فيصدق كل منهما على الآخر قبل مراده متصادق ما اشترق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممنوع ^{العدم} ^{العدم}
 وكل ما هو ممنوع الوجود فهو واجب الوجود وكذا كل ما هو واجب الوجود فهو ممنوع الوجود وبالعكس وما محل احدهما على
 الآخر كان بن وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس يصحح الا ان يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما للآخر ^{ذلك}
 لان وجوب الوجود كقبحه لنفسه الوجود الى المهية وامتناع العدم كقبحه لنفسه العدم الى المهية وهما انا بالنسبة
 متغايران انا فكذلك كقبحنا مما فلا يمتنع فان حقيقة نعم بل لا زمان ويتعاكسان اقول لم يرد به متصادق الوجوب
 المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كقبحنا لنفسين متغايرتين بل انما اراد تضاد وجوب الوجود وامتناع ^{العدم}
 ما جازين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وهما وصفان لذات واحدة متصادقان كالمشتقين منهما فاننا اذا قلنا ان
 اعداء زيداهن اوليا لم يقل هذا المحل ليس يصحح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما
 متغايران وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين يعني الطرف المخالف فبمع الضرورة الاخرى
 يعني ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاصي تمكن الوجود بالامكان العامي اعم من الواجب الممكن الوجود بالامكا
 الخاصي ممكن العدم بالامكان العامي اعم من المنع والممكن بالامكان الخاصي قبل راد بعموم الامكان ما عموم ما اشترق ^{منه}
 كما هو اما العموم بحسب التحقيق لما بيناه انما من امتناع المحل بين تلك الكيفية اقول فيه ايضا ما مر من الكلام وانما السلب
 العام لان تعريف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس ممنوع الوجود مما ليس
 الوجود ممنوع الوجود وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس ممنوع العدم وما ليس ممكن العدم ممنوع العدم فقد
 جعلوا الامكان مقابلا لضرورة الطرف المخالف فهو سلبها او ما يستلزم ذلك السلب الحكم لما وجدوا الامكا
 يستعمل في سلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون احد من جانبيها ضروريا اخر بهذا الاسم اصطلاحا على تسمية هذه
 المادة بالامكان فكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى خاصا والاول عاما ايضا لكونه اعم منه قط وقد يؤخذ بالنسبة
 الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال نظر الى ان الممكن المحقق في النصف
 بصرفه الامكان ما لا ضرورة في شيء من طرفه اصلا ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي والحال فانه لا يخفى عن ضرورة
 تلك وجوده او عدمه واطرها الضرورة بشرط المحل اذ لا بد من تعيين وجوده او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن لنا
 بينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه يوجد فيه ولا يوجد فيه لاني علمنا فقط بل بحسب
 الامر ايضا وذلك لان تعيين احد الطرفين في ذلك الزمان موقوف على حضوره ولا يمتنع ان يكون هناك بايجاب ^{لذلك}
 لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله بعد وورد بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعيين
 احد الطرفين في الحال وذلك لاننا في تعيينه في الاستقبال بل نقول لو ادت سببته الى حلق تجبها وبمعنى ^{استقبال}
 فان انتهت سلسلة العلل اليها في المستقبل تعيين وجودها ولا يتبع عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان ^{استقبال}
 اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في زمان الحال فان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان ^{وجود}

[illegible]

فقد انصرفوا الى ما كان لهم فيه
فلم يبق لهم الا ما كان لهم فيه
فلم يبق لهم الا ما كان لهم فيه

ضروريا بشرط المحول فلا يكون ممكنا فلو ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا ينافي امكان عدمه في الاستغناء وايضا
 لو اوجب الوجود في الحال ضرورة وجوده في الاستغناء لا يوجب العدم في الحال ضرورة عدمه في الاستغناء فلا يكون ممكنا فلو اوجب
 ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا لا يمتنع في جانب الوجود والعدم او يقول كما ان الوجود يخرج به الى جانب الوجود
 وبشرط الخلو عنه كل العدم يخرج به الى جانب الامتناع فليزوم اشتراط الخلو عنه ايضا فليزوم ارتفاع التقيضين واثبات المص
 الى الاول بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتماع التقيضين قبل الظاهر ان شرط ذلك اراد بالامكان لا بالامتناع
 امكان حدث الوجود وطرا به في الاستغناء وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدث العدم فليزوم
 اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستغناء في جانب العدم بمعنى امكان طرا به في العدم وحدثه بشرط الوجود
 في الحال من غير لزوم مح والتثنية اعتبارا به لصدقه على المعدوم فان المعدوم المنع يصدق عليه انه منمنع الوجود
 وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقنا هذه الامور على المعدوم بحيث لا يكون
 مخففة في الاعيان لا نستطيع ان نضيف المعدوم بالوجود وبمعنى هذا الكلام على ان كلامنا من الوجوب لا امتناع مفهوم
 بضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم واعترض عليه بان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما في
 انقضاء بعض جزئيات مفهوم لا ينافي كونه وجوديا بوجوده بعض الجزئيات كما في سائر الكليات الوجودية ولا
 استحالة في انضاف فرد معدوم بمفهوم وجود بمعنى صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان بوصفه بمفهوم الانسان
 من غير لزوم مح نعم لو لم يصدق الشيء الاعلى المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر هناك كذلك لصدقه على التو
 ايضا فان الواجب يصدق عليه انه واجب الوجود ومنمنع العدم والوجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم و
 استحالة التسلسل يعني لو كانت هذه الامور مخففة في الاعيان فاضافة هيالها بوجودها لا يمنع عن احد
 الامور ونقل الكلام اليه ويلزم التسامح وفيه نظر لانه انما يلزم التسامح لو كانت هذه الامور الثلاثة با
 موجودة في الخارج اما اذا كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التسامح مثلنا نحن ان الوجوب موجود فلو انضاف
 مهيته بوجوده لا يمنع عن احد هذه الامور قلنا نحن ان انضمام مهيته بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس
 موجود في الخارج حتى يلزم التسامح الموجودات الخارجية لا يقيح بل ان يكون قوله واستحالة التسلسل اشارة الى ضابطه
 ذكرها صاحب التلويحات وهي ان كل ما نكره نوعاى يكون اى فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه
 تارة تمام حقيقة محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا محمولا عليه بالاستغناء في يلزم ان يكون اعضاها
 لتلازم التسامح في الامور الموجودة كالقدم والحديث وانقضاء والموصوفية واللزوم والتعيين والوحدة وهو الثالث
 فان الامكان مثلا لو كان موجودا كان ممكنا ونقل الكلام الى امكانه ويلزم التسامح في الامور المترتبة الموجود
 معا وهو مح لا نأقول لا يمكن اجرائه في الامتناع اذ لا يمكن ان يثبت لو كان الامتناع موجودا كان منمنعا واجرائه
 في الوجوب بقول لانم ان الوجوب لو كان موجودا كان واجبا فان بين الملازمة بانه لو كان ممكنا لزم امكان الواجب
 لما سيجي اجيبا سيما انهم ولو كان الوجوب ثوبيا اى موجودا في الاعيان كان ممكنا لانه صفة والصفة مقتضية الى
 موصوفتها والمنقضية لا الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا لزم امكان الواجب بين الملازمة من وجوه الاول ان
 الوجوب لو كان ممكنا والواجب انما يجب به فهو اولى بان يكون ممكنا والواجب اذ لا لزم ان الوجوب امر يجب الواجب

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

لا يخلو من خارج عليه فظهر
 بغيرها يثبت مع أنها خارجة
 مطابق حكم فتح يكون ذات الموضوع
 فقط وقد يكون ذات الشئ مع مبدأ المحل
 مع اخر ما بين الاول والآخر بحيث لا الذي
 في شئ بعينه لم يثبت بان كذا في
 الشئ في الاشياء الخسب بانها مطابقة لها
 الاشياء المحسوب اليها في الاشياء التي
 اشياء محطها اول بل ذكرها او ردوا في
 كذا في اضاف الذات في خارج وفي نفس
 وجود ذلك العطف في طرفه انصاف وان
 الموضوع في نفس في اخره عن وجه الموضوع

العقل وجوبه لا يخفى للعدمية انفسها انما تحققها باعتبار العقل لها لكن الواجب لاجب ان لم يعتبر العقل بل بوجوب
عدم العقول كلها لا يتصور ان يوجد منها اعتبار الوجود فرضه قطعا لم يخرج الواجب عن كونه واجبا والواجب ان نفس الذات
بصفة في الخارج اذ نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احد سماعا من تحقيقة الثالث ارتفاع التقييد وذلك
لان الوجوب بقبضه للوجود هو ممكن لكون العدم جزء منه وما هو جزء معدوم فهو معدوم فاذا كان الوجوب انفسه
لا يرتفع التقييد والواجب ان السبيل ارتفاع التقييد في الصدق بان لا يصدق شي منها في نفس الامر لا ارتفاعها بما يجب الوجود
الخارجي بان لا يكون شي منها موجودا في الخارج فان قيل قد تفرقة مباحث التقابل ان العديد لا تقابل بينهما وان المتقابلين
اما وجودها معا كالمضادين والمضاهين واما احدهما وجودي فقط كالسلب لاجب العدم والملكية وان التناقض
انما هو بين السلب واليجاب فاعلم انه لا بد من التناقضين ان يكون احدهما وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم فلما سبق في
مباحث التقابل جواز كونها عدميين على ان معنى الوجود هناك ما ليس لسلب جزء من مفهومه سواء كان موجودا في
الخارج او لا والمراد بالوجود ههنا هو الموجود الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين الآخرين يمكن اجراؤهما في كل ما يحاول
اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي يصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع والوحدة والحدوث
والقدم والحادث وغيرها فينتفضا بما هو عدي بالضرورة والاتفاق كالعسي مثلا ولو كان الامتناع ثبويا لكان ممكنا
لانه صفة والصفة مقتضية الى موصوفها فكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا ولزم امكان المنع ويمكن لاجب بان لا يتم
ان الموصوب بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز ان يكون مستغنيا عن منع العدم وبوجه اخر لو كان الامتناع
ثبويا لزم وجود المنع ضرورة وجود الموضوع عند وجود الصفة لكنه يندفع بان يثبت ان الوجود موصوب بالامتناع العدم فلا
دلالة لهذا الدليل على ان امتناع العدم ليس موجودا ووجود فرد من الامتناع وهو امتناع العدم قائم بذات الوجود
يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من ان كون المفهوم وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده موجودة وهذا بناء على ان
الامتناع مفهوم واحد يضاد ناره الى الوجود واخرى الى العدم كما ان الوجوب كل على اختاره المنع والحق ان المراد بهما
كل ما اطلقا في مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبويا لزم سبق كل ممكن على امكان
بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على المصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن ما خرج امكانه بمراتب لا يثبت امكانه فلما
الى المؤثر فاجده فوجد وهذا من فروع القانون المذكور لصاحب التلويحات كما اشترنا اليه واجمع الخالفات لكان هذا
لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان نفي الامكان عدمي بلا شبهة والامكان ايضا فرضه عدميا ولا تمايز بين الاعداد
نفرق بالضم بين الامكان ونفيه واجاب الص حيث قال والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اي الامكان الذي
منفيا لا يستلزم ثبوته لما بينا من ان الاعداد قد تمايزوا وانما فرقنا الامكان المنفي بما فرناه فضلا لما ورد عليه من ان
لم يبدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان
بحكم استلزام نفي نفي الامكان فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على ما زعمه بناء على ان
الاعداد لا تمايز عنده فلا يكون استثناء نفي نفي الامكان صادقا عنه اذ على ما ذكرنا يكون النافي عدم الفرق بين نفي
والامكان المنفي بحسب الفرض لا بحسب الواقع والخصم يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرض غير مطابق وفائدة حذف
الامكان بالمنفي فرضا مع صحة الكلام بدونه ان هذا الملازمة لانه بهذا الفرض يندرج هو ونفيه تحت الاعداد التي لا تمايز

فبما قيل يمكن ان يقرر الدليل هكذا وهو ان يقر لو لم يكن فرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان لكان الامكان ثوبيا
لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعداد فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثوبيا على ذلك المقدم لكان ثوبا
فلزم ان يكون الممكن لا امكان له اذ المقدم عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان واذا تحقق الاول اعني
الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن مما لا امكان له منافض مع لا يكون لفظ المنفي مستلزما
وتقرر الجواب ان منع تحقق المقدم وما ذكره بانه غير بل المتحقق بنفسه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي اقول ولا يخفى ان هذا القائل وان دفع في دفع الاستدلال لكن كلام المصعب عن هذا الوجه لانه
صريح في منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع الاستثناء عن المقدم فابن هذا من ذلك والوجوب شامل للذات
اي لئلا يستند الى الذات من غير التفات الى امر اخر وغيره اي الذي حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل
للامتناع بالذات والامتناع بالغير شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير معروض بالغير مما يمكن اي
الوجوب بالغير والامتناع بالغير مما يعرض للممكن بالذات دون الواجب بالذات والمنع بالذات فان الممكن اذا
وجد علته عرض له الوجوب بالغير واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات والمنع بالذات فيمنع
ان يعرض له الوجوب بالغير والافراد علشان اعني الذات والغير على معلول واحد شخصي هو وجوب ذلك الوجوب
بمنع ايضا ان يعرض له الامتناع والامكان موجودا ومعدا وقامعا والواحدة وهو مع وكذا المنع بالذات
لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير يعني ما ذكر في الوجوب لا يمكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية
من امتناع انقلاب احد الاسماء الثلاثة الى الاخر فانه لو كان ممكن بالغير فهو اوجب بالذات او ممكن بالذات او
منع بالذات لصورة الحصر والافهام باسرها باطله ولا يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او
مستغابا بالذات فظا وما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا
قطع النظر عنه ارتفع عنه امكانه فلا يكون ممكنا بالذات بل واجبا او مستغابا بالذات ويلزم الانقلاب اقول فيه
بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير بل انما يلزم من ارتفاع الغير لعل ذلك الغير لا يرتفع
فلا يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لا يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير
فيجوز الانقلاب المحل لكن امكان المحل كقوله لا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المحض الى ارتفاع
الامكان المحض الى الانقلاب قبل لو سلم كان الارتفاع امكانا محاصلا في الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى انه اقول
فيه بحث لان اسلوب الوجود لعدم القياس بالذات واحد لا يصف فيه بعدا صلا كما يظهر بالمثل الصاق فالصواب
ان يقر ما ثبت للشيء نظرا الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له
لذا لم يصور ثبوته له بواسطة الغير لانوار علشان على معلول واحد شخصي لا يعتد في مفهوم ذلك الاستواء
بالنظر الى شيء واحد كما يظهر بالمثل الصادق فان قيل لم يلزم من طر بان الوجوب والامتناع بالغير على الممكن بالذات
الانقلاب لزم من طر بان الامكان بالغير على الواجب بالذات والمنع بالذات الانقلاب فلما الممكن بالذات لما
لحققت الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد له احد الطرفين فوجب اقصيه بل هو ممكن بالذات
غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب اما الواجب بالذات لما اقصى الوجود بالذات فلو طر عليه لا امكان بالغير لما يقع

الوجود

الوجود واجباً والامتناع عليه الامكان واذا لم يتبق الوجود واجباً فقد زال مقتضى اجلزم الانقلاب كذا القول في
الامتناع فان قيل لم يجوز ان لا يكون الوجود واجباً بالنظر الى الغير ويكون واجباً بالنظر الى الذات قلنا الواجب
لما زعمنا بالنظر الى الغير فيجوز زوال ما بالذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب حاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي
الوجوب الذاتي فلو طرأ عليه زوال الوجوب لزم الانقلاب كذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع
بالغير فلا ينافيان الامكان الذاتي فلا يلزم من طرأها بما عليه زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول الحق انه ان ارد
بالامكان بالغير قياساً على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقضى الغير وجود المهيبة ولا عدمها كما ان الوجوب بالغير
ان يقضى الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقضى الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي الوجوب الذاتي ولا الامتناع
الذاتي فلا يلزم من طرأها بالامكان بالغير زوالها حتى يلزم الانقلاب لان عدم اقتضاء الغير لوجود المهيبة لا ينافي اقتضاء
المهيبة لوجود نفسها بل المهيبة اذا اقتضت وجودها يلزم ان لا يقضيه غيرها والا لكان واجباً بالغير ايضاً وقد ر
ان الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير وكذلك عدم اقتضاء الغير عدم المهيبة لا ينافي اقتضاء المهيبة عدم نفسها
بل المهيبة اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا يقضيه غيرها والا لكان مستغنياً بالغير ايضاً وقد ر ان المنع بالذات لا يكون
مستغنياً بالغير ايضاً الكلام في اجتماع الامكان الذاتي فقول ان ارد بالغير غير المهيبة مطلقاً فلا يمكن لجمع الامكان
بالغير مع الامكان الذاتي لان الممكن اما موجود فيكون واجباً بالغير او معدوم فيكون مستغنياً بالغير فلا يكون ممكن
بالغير وان ارد بالغير الغير المعين فيجمل ان يقضى ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجباً بالغير او يقضى عدمه
فيكون مستغنياً بالغير ولا يقضى ذلك الغير وجوده ولا عدمه فيكون ممكناً بالغير وان ارد بالامكان بالغير ان
الغير ينافي نسبة المهيبة الى الوجود والعدم فلا كلام في انه ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضاً فانه ظاهراً
لا سراً فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكن بالغير وكذا المنع بالذات لا يكون ممكن بالغير الممكن بالذات ايضاً
لا يكون ممكن بالغير لما يبين من لزوم توارد العليين على المع الواحد وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم
بالنظر الى المهيبة وعليها وعند اعتبارها اي الوجود والعدم بالنظر اليها اي المهيبة وعليها ثبت ما بالغير اي الوجود
والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للمهيبة من حيث هي لا مأخوذة مع وجودها ولا مأخوذة مع عدمها
وكذا غير مأخوذة مع وجودها وعدمها فان الامكان نسبة بين المهيبة من حيث هي وبين الوجود والعدم اما اذا
المهيبة مع الوجود فان نسبتها ان يكون الى الوجود بالوجوب لا بالامكان ويسمى ذلك وجوباً لاحقاً واذا اخذت مع عدم
يكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بالامكان ويسمى ذلك امتناعاً لاحقاً وكلها يسمي ضرورة بشرط التحول
واذا اخذت المهيبة مع وجودها كانت واجبة مادامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوباً سابقاً واذا اخذت
مع عدمها كانت مستغنية مادامت العلة معدومة ويسمى ذلك امتناعاً سابقاً فكل موجود ممكن محقق بوجوده
سابق ولا حق وكلها وجوب بالغير وكل معدوم ممكن محقق بامتناعه سابق ولا حق وكلها امتناع بالغير ولا
منافاة بين الامكان الذاتي والغير اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر سابقاً في كل ممكن العوض ممكن
ذاتي اي كان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الحجر مثلاً واما وجوده بالغير كوجود السواد الجسم مثلاً لا يمكن
اما امكان وجود الشيء في نفسه واما امكان وجوده بالغير والمبدع ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء آخر فهو ممكن الوجود

قوله عند اختيارها بالوجود والعدم بالخطر المسمى الأول في حيث قلنا قد وضع فيها
جانا الوجوب لشيء الوجود وجوب الغيبة في حيث قلنا في حيث قلنا في حيث قلنا
البيان ان وضع الوجود في حيث قلنا في حيث قلنا في حيث قلنا في حيث قلنا
ان يكون الواجب في حيث قلنا في حيث قلنا في حيث قلنا في حيث قلنا
فلا يتم تخصيص الغيبة في حيث قلنا في حيث قلنا في حيث قلنا في حيث قلنا
الوجه في حيث قلنا في حيث قلنا في حيث قلنا في حيث قلنا في حيث قلنا

[illegible][illegible]

هو فصل من الألوه وهو ذلك لا يشك
ما يجب له من غير الفناء لا غير ما يكون
لاجل ما هو المختلف بأن منه فوهم
لقد استقرى ان الواجب اقل

المسألة

علاء مصلحی

[illegible][illegible]

مَمَّا أَفَانْ كَانَ وَقُوعُهُ بِحَرِّ ذَلِكَ الْأَوَّلِ لَمْ نَرْجِعْ أَحَدًا لِنَسْأَلِ بَيْنَ عَلَى الْآخِرِ بِلَا مَرْجٍ وَأِنْ كَانَ وَقُوعُهُ لَا مَرَّخٍ لَمْ يَوْجِدْ
فِي الزَّمَانِ الْآخِرِ فَمَا أَنْ يَجِبَ مَعَ ذَلِكَ الْأَمْرُ وَقُوعُ الطَّرَفِ الرَّاحِ وَحُثُثُ مَا أَدْعِيئَاهُ مِنْ أَنْ لَا يَكْفِي الْأَوَّلُ فِي وَقُوعِ

الممكن بل ما لم يجب لم يقع ولا يجب بل لا يصير اولى ونقلنا الكلام الى تلك الاولوية فلا بد من الانتهاء الى الوجوب
لئلا يلزم التمسك وهذا الوجوب هو وجوب سابق لانه وجب ولا من غلته نفع والمراد السبق الذي لا الزمان

فلا يلزم انصاف المهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة كيف هي في تلك الحالة مستغنى بالغیر و اذا وجد المكن
او عدم بالحجة بسبب كونه موجودا او معدوما وجوب اخر يبي الوجود اللاعن والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن

موجود يجب جوده بشرط كونه معدوما لا يخلو عنه أي عن هذا الوجوب قضية فعلية فان كل قضية فعلية لها فيها
الضرورة بشرط التحول واذا داب الوجوب بهما ما هو اعلم من وجوب الوجود ووجوب العدم فبشمل الامتناع السابق و

الامتناع للآخر ايه والامكان لانهم لمية الممكن والاحراز انفا كما عفا وعند الانفا كما يجب المية او يمنع فليزم
الانفلاق وجوب الفعليات يعني الوجوب للآخر في الممكنات اذ المقصود بان ان الوجوب للآخر لا ينافي الامكان

الذاتي بل الممكن مع وجوبه للآخر باق على طبيعته مكانه فان دفع ما قبل من ان قولنا الواجب لذاته موجود فضية فعلية ولا يخرج فعلية عن الوجوب للآخر فهما وجوب لآخر مع انه لا يفارنه جواز العدم بفارنه جواز العدم هذا يشعر بان

المراد بالوجوب هو وجوب الوجود لا اعم كما ذكرنا آنفاً وان حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله وجوب وجوب الفعليات بالذم لهية الممكن تكراراً ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى النقص لان الوجوب تأكيد الوجود

وفوته والامكان ضعف فيه والاستعداد يسمى الامكان الاستعداد والامكان الوفوعى ايضا وهو عبارة عن تهيؤ
للعمل يتحقق بعض الاسباب والشرايط وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب من المحصول بعد

عنه بناء على حصول الخبر مما لا بد منه والقليل فإن استعداد النطقة للانسابه اضعف من استعداد العطف
لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكناية اضعف من استعداد الطفل لها ويعدم بعد ذلك

اما بخصوص الشيء بالفعل واما باستثناء الاسباب وعرض الموانع ويوجد بعد العدم بمحدث بعض الاسباب
والشرائط وارتفاع بعض الموانع للركبات اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان زعموا ان الامكان الاستعداد

لا يكون لا مالا مائة وكل مادي مركب لكن المصنوع بطله وهو الامكان الذاتي فانه قابل للشد والضعف
 كما يختلف الامكان الذاتي ولا يغير لازم لمهنة الممكن لما مر من انه يُعَدُّم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولا يـ
 قاته بم...

فإن جعل متممًا بمتن فإن الامكان لا يستعدى للاساسية قائم بمادة النطق لا بالاساسية وامكانها قائم بمادة الجنبين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي فانه انما يقوم بمهبة الممكن لا بمحلها ولا لانه متحقق في الاعيان لا في الذات

فانه لا يفتقر الى حيز او الى مادة بل هو كماله انما هو على الله تعالى فان كان له حيز او مادة لكان له وجود مستقل عن الله تعالى

فقديم والا فحدث القدم والحدث صفتان للوجود واما المهيبة فاما توصف بما باعتبار انصاف وجودها بما
وقد وصفها العدم فقال للعدم الغالب بالحدود قد روي في الحديث في كلامه ان والحدث

بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible]

وَمِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ

وكان العبد
ابن خنيفة بن عبد
وكان العبد
ابن خنيفة بن عبد

امام محمد بن مسلم بن عيسى بن جعفر بن محمد بن علي بن ابي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نضر بن معد بن عدنان

الفصل الثاني في بيان اقسام النظم

وذلك من انما يكون
الاول وهو كذا في واد الم...
في ذلك مع ذلك يكون الوجوب

[illegible]

المعنى
ذكر الله تعالى في كل وقت
الحسنات المحفوظات كلها
الحسنات المحفوظات كلها
الحسنات المحفوظات كلها

المادة ولا ينزله اليها
على السبع في القيد لا يفر
اولا ثم يفرق المادتين
بالفصل المادتين ليس
بشواك

فانما جاء الى الاستعداد الذي هو ان يفيض في
الغيب حكيم في الاستعداد الذي هو ان يفيض في
فانما جاء الى الاستعداد الذي هو ان يفيض في

ان نقاب پر دیکھ کر فرشتے بھی
خزاں ہو کر رہ گئے

والله اعلم
فذلكم الشجر الذي كان
الذي ان اريد بوجوبه فاعلموا
ان اريد وهو وجوبه فاعلموا

وَأَجْلِبْ صَارَ لِي أَرِيدُ بَعْضُ

[illegible][illegible]

المعروف في
الطبيعية
للذات

قد يؤخذ حقيقيا وقد يؤخذ اضافيا اما الحقيقى فقدم اذ بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدث المسبوقية بغيره
 والبار قد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدث المسبوقية بغيره وبما يوافق المنطق
 عند الجمهور واما الاضافى فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشئ اكثر مما مضى من زمان وجود شئ آخر فبقا
 للاول بالنسبة الى الشئ القديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقديم الذى اخصر من الزمان والزماني لخص
 الاضلة فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كانه صفات الواجب كل ما ليس مسبوقا بالعدم
 فاما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كلاب فانه قديم بالنسبة الى ابنه وليس قديما
 بالزمان والحدث ايضا اخصر من الزمان والزماني لانه فان كل ما يكون زمان وجوده الماضى اقل فهو مسبوق بالعدم
 ولا عكس فان الاب مقبلا الى ابنه فزمن افراد القدم الاضلة وليس زمان افراد الحادث الاضلة مع انه حادث
 زمانه فوجدنا فردا من افراد الحادث الزمان لا يصدق عليه الحادث الاضلة فان الاب اذا صدق عليه الحادث الاضلة
 فذلك انما يصدق اذا قبلنا لما قبله كاسبه مثلا فهناك امران احدهما الاب مقبلا الى ابنته وهو فرد من افراد
 القدم الاضلة ولا يكون فردا من افراد الحادث الاضلة والاخر الاب مقبلا الى ما قبله وهو فرد من افراد الحادث
 الاضلة وليس فردا من افراد القدم الاضلة والحاصل ان الاب من حيث انه ثابته قديم اضلا وليس حادثا اضافيا
 فالاب الماخوذ بذلك الحجة هو مادة افراد الحادث الزمان من حادث الاضلة وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو
 مسبوق بالغير ولا عكس والسبق ومقابله بعض الناصر والمجته اما بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل بالثاب
 وقد يسمي تلك علته نامة لاستيعابه شرط الناصر وارتفاع الموانع او بالطبع وهو ما سواه من العلل الناقصة سواء
 كانت علته فاعلية او غيرها واما العلة النامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشئ في قد تكون متقدمة على المعلول
 وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن موجب بلا اشتراط امره ناسبه ولا ضرورة
 او مع اعتبار شئ معها من شرط او ارتفاع او كانت هي العلة الفاعلية مع الغائبة كما في البسيط الصادر عن المختار
 سواء اعتبر هناك شرط او لا واما اذا كانت العلة النامة هي الفاعلية مع المادية والصورية سواء كان هناك علة
 غائبة كما في المركب الصادر عن المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يصح تقدمها على معلولها لان مجموع
 المادية والصورية عن المجته والشئ لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امرين آخرين اليه وقال صاحب
 المحاكات وعندك ان العلة النامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعبر هو العلة الفاعلية يدل عليه قول
 الشيخ في بيان ذلك اذ كان وجود هذا من غير ان يكون ما وجوده غير عنه هو العلة الفاعلية وفي مثال حركة اليد
 حركة المفصاح فان حركة اليد ليست علة نامة لحركة المفصاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضد وعلى المفصاح
 وغيره ما وجب لا يتعكس التقدم بالعلية على المناخر كما في الطبع انتهى كلامه اقول فغده تقدم العلة الفاعلية وان لم
 تكن مستقلة تقدم بالعلية وتقدم باسم العلة الفاعلية من سائر العلل الناقصة تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا
 تقدم الفاعل ايضا اذ لم يكن مستقلا بالناشر تقدم بالطبع وما ذكرناه موافق لكلام المصنف في شرحه للاشياء
 حيث قال ثم لا يخفى اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانقراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج

فقد قال لا يجب الا ان يقال انما يؤخذ الاضافى حيث لا يؤخذ الاضافى
 وانه لا يؤخذ الاضافى حيث لا يؤخذ الاضافى فليكن القدم الزمان
 من حيث عدم سبق الحادث ما في افراد القدم الزمان
 القدم الاضافى في حيث لا يؤخذ الاضافى في حيث لا يؤخذ الاضافى
 ليس بغيره كما في حيث لا يؤخذ الاضافى في حيث لا يؤخذ الاضافى
 اضافى حادث زمانه وهو حادث زمانه وهو حادث زمانه
 اضافى بالنسبة الى القدم الزمان
 اضافى بالنسبة الى الوجوب
 وقد لا يؤخذ الاضافى فان قلت عدم إمكان المنع لا يوجب
 وطنا على نامة فانما يعلم ان كان ما كان من حيث لا يؤخذ الاضافى
 العلل النامة التي تحقق المنع ولا غايته في الجواب ان يكون المنع
 ضروريا وذلك لا يوجب عدم المنع في الجواب ان يكون المنع
 بمعنى ان يمنع ان ينفذ شئ من حيث لا يؤخذ الاضافى في حيث لا يؤخذ الاضافى
 جزاء العلة فان يمنع العلة المنع في حيث لا يؤخذ الاضافى في حيث لا يؤخذ الاضافى
 انما شئ من حيث لا يؤخذ الاضافى في حيث لا يؤخذ الاضافى في حيث لا يؤخذ الاضافى
 بالمناخبة والمناخبة غير المنع في حيث لا يؤخذ الاضافى في حيث لا يؤخذ الاضافى
 من العلة ان ارادة العلة في حيث لا يؤخذ الاضافى في حيث لا يؤخذ الاضافى
 في نفس الامر لا يمنع من حيث لا يؤخذ الاضافى في حيث لا يؤخذ الاضافى
 جزاء العلة وعلية بالثابته
 جزاء العلة وعلية بالثابته
 العلة الناقصة من حيث لا يؤخذ الاضافى في حيث لا يؤخذ الاضافى
 اخرجته في العلة الناقصة من حيث لا يؤخذ الاضافى في حيث لا يؤخذ الاضافى
 وكونه قد تحقق المنع غير موجبا لا ينفذ في حيث لا يؤخذ الاضافى في حيث لا يؤخذ الاضافى
 في العلة الناقصة من حيث لا يؤخذ الاضافى في حيث لا يؤخذ الاضافى
 فليكن العلة الناقصة من حيث لا يؤخذ الاضافى في حيث لا يؤخذ الاضافى
 يتوقف المعلول على انقضاء

[illegible][illegible]

قد روي في بعض النسخ ان يكون
 معلوما ان القول لا يتم من ذلك ان يكون
 للفظ السابق معنى ما هو في اللفظ
 من ان يكون له معنى ما هو في اللفظ
 وان كان قد قيل ان اللفظ لا يكون له معنى
 فان يدعى اللفظ باللفظ لا يكون له معنى

واجزاء الزمان ليس كل اقول سبق بالرتبة على ما مر من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى ما هو
 مبدأ واما ان السابق مجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه لا يجوز ان يكون عرضا مفلا فلا يثبت
 ان مجامع المسبوق في نفسه سبق زمانا لا نقول له ان يقول السابق الزمان ايضا راجع الى سبق بالرتبة فان وجوب
 زيدا انما يكون سابقا على وجوده وسبقا زمانيا لان زمان وجوده زيدا كان سابقا على زمان وجوده ولكن سبق
 زمان وجوده وسبق بالرتبة كما ذكرنا وذهب الحكماء الى ان هذا يدل على سبق الزمان فانه كما مر عبارة عن ان يكون السابق
 قبل المسبوق قبله لا مجامع الفعل معها البعد وهذا المعنى ان عرضا لاجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للزمان
 والمسبوق وان عرضا لاجزاء الزمان لم يمتدح الى زمان مغاير لها وذلك لان السابق والناخر هذا المعنى من الاعراض الذي
 الاول للزمان وعروضها لغيره بواسطة فاما عرضا لاجزاء الزمان او لا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض يدل
 على ذلك انه اذا قبل وجوده زيد متقدم على وجوده وانما ان بنى لما ذاك ان متقدم عليه فلو احببت ان وجوده
 كان مع حادثه القلبية ووجوده مع حادثه الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه انما ان بنى ايضا
 لم قلت ان تلك متقدمة على هذه فلو احببت ان تلك كانت امر هذه كانت اليوم واس متقدم على اليوم لم يصح
 بنى لما ذاك ان متقدم عليه اقول وفيه بحث اما اول فلان معنى السابق الزمانا لو كان ما ذكره من غير اعتبار امر
 معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا مجامع الفعل
 البعد واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند قولك اس متقدم على اليوم انما هو لان المتقدم على اليوم ما هو
 مفهوم لفظه امر كما ان الناخر عن اليوم ما هو في مفهوم لفظه القيد فلو قيل لما ذاك ان متقدم على اليوم كما
 لو قيل لما ذاك ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان الناخر وهذا مما بعد تحريفا وكما ان انقطاع السؤال عند
 قولنا تلك كانت الزمان المتقدم وهذه كانت الزمان الناخر لا يدل على ان المتقدم عرض اولي الزمان فكذا
 انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه ولو سلم فاما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الوساطة في الـ
 لانه الثبوت وذلك هو المطلق لا يخفى وهذا القسم من المتقدم منقول بآثار كثيرة بين الحكماء والمتكلمين منها ان الحكماء
 لما جعلوه راجعا الى التقدم الزمانا ادعوا قدم الزمانا المستلزم لعدم الحركة والتحريك اذ لو كان الزمان حادثا لكان
 عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا قبله وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه فاما براسه جواز
 عدم الزمان على وجوده فقدمنا استحصال معاجلة المتقدم مع الناخر من غير ان يكون مع عدم الزمانا والحصر
 استقر في الحكماء ربما فالولف وجه الضبط المتقدم اما ان مجامع الناخر في الوجود لا مجامع فان لم يحاصره فهو
 بالزمانا وان جامع فاما ان يكون بينهما ترتيب ولا والا اول التقدم بحسب الرتبة والثاني اما ان يكون بينهما احتياج
 او لا التقدم بالشرف والا اما ان يكون المحتاج اليه علة ثالثة للمحتاج او لا الا اول التقدم بالعلية والثاني
 التقدم بالطبع اقول وانت خبير باننا يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدم زمانيا
 لا بالطبع فالاولى ان بنى المتقدم ان احتاج اليه الناخر فان كان كاقبله وجوده فالمتقدم بالعلية والا فبالطبع
 لم يكن محتاجا اليه فان لم يكن اجتماعهما في الوجود فالمتقدم بالزمان فاذا احببت بينهما ترتيب فالمتقدم بالرتبة والا
 فبالشرف واذا علم اقسام السابق علم اقسام الناخر ايضا لانه مضاف للسبق فاذا عرض سبق معنى من تلك المعاني

قد روي في بعض النسخ ان يكون
 معلوما ان القول لا يتم من ذلك ان يكون
 للفظ السابق معنى ما هو في اللفظ
 من ان يكون له معنى ما هو في اللفظ
 وان كان قد قيل ان اللفظ لا يكون له معنى
 فان يدعى اللفظ باللفظ لا يكون له معنى
 قد روي في بعض النسخ ان يكون
 معلوما ان القول لا يتم من ذلك ان يكون
 للفظ السابق معنى ما هو في اللفظ
 من ان يكون له معنى ما هو في اللفظ
 وان كان قد قيل ان اللفظ لا يكون له معنى
 فان يدعى اللفظ باللفظ لا يكون له معنى
 قد روي في بعض النسخ ان يكون
 معلوما ان القول لا يتم من ذلك ان يكون
 للفظ السابق معنى ما هو في اللفظ
 من ان يكون له معنى ما هو في اللفظ
 وان كان قد قيل ان اللفظ لا يكون له معنى
 فان يدعى اللفظ باللفظ لا يكون له معنى

الشئ بالقياس الى اخر عرض الاخر هو مضاهيف لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلاخفاء في المعية الزمنية
 سواء كانت عقلية كفهو بين مساو بين وافتعير في مرتبة واحدة من المفهومات الزمنية في العموم والخصوص وحسبته
 كما هو بين محاذين ولا في المعية بالشرف هو ظرف ولا في المعية بالطبع العارضة لعلمين فافضين لمعلول واحد كشي
 شئ واحد فانما في العلوية معاً لذلك الشئ او العارضة لمعلول واحد فافضه كأم من اشترطاً بشرط واحد
 فانما معاً ايضاً في العلوية لتلك العلة النافضة ولا في المعية بالعلية العارضة لعلمين مستقلين لمعلول
 واحد بالزمن لا بالشخص لا منقطع لثاود علمين مستقلين على معلول واحد بالشخص او العارضة لمعلول على
 واحدة مستقلة مظه على راي المتكلمين واذ اختلف الجهمان على راي الحكماء ولا في المعية الزمانية على راي
 المتكلمين واما المعية الزمانية على راي الحكماء والمعية الذاتية على راي المتكلمين فهما نظرون مائل لان المعية عارضة
 عن سلب التاخر والتقدم في المعنى لثا نسب التاخر والتقدم وما قبل من ان المعية في القسم السادس اعني معية
 اجزاء الزمان بالذات غير معقول اقول ففهم ان المتكلمين لا يحضرون السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون علم
 الزمان سابق على وجوده سبقاً ذاتياً فلا يلزم من عدم تحقق المعية في اجزاء الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على
 رايهم ومقوليتهم بالتشكيك لاختلافه ان مقوليتهم سبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشراك
 المعنوي على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عند المصنف فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا
 على سبيل التساوي فان السبق بالعلية اولى بالسبق من بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة
 اقوى واكمل من الاحتياج الى علة غيرهما فانما يثبت عليه من الزمان العظمى يكون اولى واكمل وهما اعني السبق بالعلية
 والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كما سبق بالشرف وبالزمنية وبالزمانية اذ يجوز في هذه الثلاثة ان
 السابق فيها متأخر وهو هو بعينه بخلاف السبق بالعلية وبالطبع ولذلك قبل هما سبقاً حقيقياً وتحتفظ
 الاضافة بين المضامين في انواعه اما انواع التشكيك وهي ثلاثة التشكيك بالاولوية والتشكيك بالافدية
 بالاشدية يعني اذ كان احد السببين بالاضافة الى سبق آخر موضوعاً باحد انواع التشكيك كالاولوية مثلاً
 بان كان احد السببين اولى بمفهوم السبق من الآخر كان التاخر لثا هو مضاهيف للسبق الاول بالاضافة الى التاخر
 لثا هو مضاهيف للسبق الثاني موضوعاً بذلك النوع من التشكيك يعني ان التاخر الاول اولى بمفهوم التاخر
 من التاخر الثاني وهكذا الحال في الاشدية والافدية فالاضافة بين السببين اذ كانت بنوع من انواع التشكيك
 كانت تلك الاضافة تحتفظ بين مضامينها يعني تآخر هما في ذلك النوع من التشكيك وحيث وجد التفاوت
 في مقوليتهم السبق على اقسامه منسبته لتلك الاقسام بناء على امتناع اختلاف الذائبات بالتشكيك قد
 عرفنا ما فيه والتقدم واما باعتبار زمانها او مكانها او غيرهما يعني انظر الى المعية من حيث هي لم تكن متقد
 على غيرها ولا متأخرة واما باعتبار زمانها التقدم والتاخر باعتبارها خارج عنها اما ان كان التقدم الزماناً او مكاناً
 كما في التقدم المكان او غيرهما من كمال كما في التقدم بالشرف واحتاجة كما في التقدم بالعلية او بالطبع هذا كله ظاهر
 واما الاشكال في القسم السادس اعني التقدم بالذات فان عرض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة انما هو
 لا لامر خارج والتقدم والحديث الحقيقي لا الاضافان وقد مر انهما قد يؤخذان حقيقين وقد يؤخذان

[illegible]

الذات القديم وانفكاك صفة القدم عنه وكلما ماع وكذلك نقول وانصف شئ بالحدوث لكان اضاف
به ايضا حادثا والارتم قدم الحادث ولا يبعد المناقشة بان القدم عبارة عن مسبوقة وجود الشيء بعد في
نفسه
كما ان الحدوث عبارة عن مسبوقة وجود الشيء بعد في نفسه واما مسبوقة الانصاف بعدم الانصاف فليس كذلك
حدوثا كما ان لا مسبوقة به ليس قدما والحاصل ان وجود الشيء في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود
الشيء لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قدما ولا حادثا لان تسميته هذا المعنى بالقدم والحدوث بحسب الاصطلاح لا
دخل له في روم التسلسل اذ لا يقول وانصف شئ بالقدم لزم عدم مسبوقة الانصاف بعدم الانصاف وانصف
القديم بهذا المعنى اعني عدم مسبوقة الانصاف بعدم الانصاف فلهذا الانصاف الثاني يلزم ان لا يكون مسبوقا
بعدم الانصاف وهكذا حتى يظهر التسلسل في عدم مسبوقة الانصاف بعدم سواء سمي قدما او لا وكذا الكلام في
الحدوث اجاب بانها ينقطعان اى ينقطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار يعني لما كان محققا محسوبا باعتبار العقل
سلسلتهما انما اعتبرها العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية فينقطع السلسلة بحسب انقطاع
الاعتبار ويصدق القضية المنفصلة الحقيقية من هذه الوجود فان قولنا الوجود اما ان يكون مسبوقا او لا
يكون دائري بين النفي والاثبات وكذا يصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغير في الوجود
اذ كل موجود اما واجب بالذات او واجب بالغير على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات
لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والممكن لا بد
بحسب وجوده من علته والامر يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير ويسمح صدق الوجوب الذاتي على المركب
ولا يكون الذاتي جزء من غيره ولا يزيد وجوده عليه والا لكان ممكنا يعني ان للواجب بالذات لوازم ثلثة انتفاء
كل منها يستلزم امكانه الاول انه لا يكون مركبا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة بحسب الذهن ولا
احتاج الواجب لذاته في ذاته وجوده الى جزء بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والاحتاج في نفس الامر الى الغير يمكن
اقول فيه بحث لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده لخارجي الى غيره اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده لخارج
الى غيره وهو الممكن اولا وهو الواجب فلو فرض تركب الواجب اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الى التحقق الذهني الى
جزءه الذهني وهو لا يستلزم امكانه قبل لو كان شئ مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل
بالتركيب جهلا ولا عبرة به وايضا لزم ان يكون للبعيد في الخارج صورتيان متغايرتان نظائريتان ذلك البسيط
وان خرج ضرورة فان مطابقة احد الغايرين له بناء في مطابقة الاخرى له بدبهة واجيب املح الاول فبان الكلام
في نصوص الاجزاء ولا حكم فيه بعين مطابقة ولا مطابقة وانما يلزم الجملة لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا يتما
واما عن الثاني فباننا لانه استحالة ان يكون للبعيد صورتيان كما ذكر وانما جزمك بكونه محالا من بدبهة وهناك
لا تفك بالصوابية كالمفوضة على الجدار والمخاللة في المرات فان صورتين متغايرتين من الصوابية يستحيل
مطابقتهما الامر واحد بسيط فلذلك يتعارض وهناك الى ان الحالة الاجزاء العقلية اضحك ولو علمت ان هذه
صور عقلية مخالفة للصوابية بينت بها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تفرض للنفس شروط
مختلفة تقضيها من مشاهد جزئيات اقل واكثر والذات مشاركات ومباينات بحسبها لم تستبعد ان

قوله لا تجد في كتابنا من القول المضاف من غير ما عليه انتم الا ما هو خفي
لو كانا على غير ما عليه من غير انتم معينين او انتم لو وجدنا في كتابنا ما ذكرتم من ذلك لكان
على منافع وجهها في انما في احوالنا من غير انتم معينين او انتم لو وجدنا في كتابنا ما ذكرتم من ذلك لكان
اولا ولا يكونا على ما ذكرتم من ذلك لكان على منافع وجهها في انما في احوالنا من غير انتم معينين او انتم لو وجدنا في كتابنا ما ذكرتم من ذلك لكان
الموجود في كتابنا من ذلك لكان على منافع وجهها في انما في احوالنا من غير انتم معينين او انتم لو وجدنا في كتابنا ما ذكرتم من ذلك لكان
يوجب التمسك فان ذلك لا يكون على منافع وجهها في انما في احوالنا من غير انتم معينين او انتم لو وجدنا في كتابنا ما ذكرتم من ذلك لكان
انما في احوالنا من غير انتم معينين او انتم لو وجدنا في كتابنا ما ذكرتم من ذلك لكان على منافع وجهها في انما في احوالنا من غير انتم معينين او انتم لو وجدنا في كتابنا ما ذكرتم من ذلك لكان
بما هو في كتابنا من ذلك لكان على منافع وجهها في انما في احوالنا من غير انتم معينين او انتم لو وجدنا في كتابنا ما ذكرتم من ذلك لكان
ذكرتم انما في احوالنا من غير انتم معينين او انتم لو وجدنا في كتابنا ما ذكرتم من ذلك لكان على منافع وجهها في انما في احوالنا من غير انتم معينين او انتم لو وجدنا في كتابنا ما ذكرتم من ذلك لكان
في كتابنا من ذلك لكان على منافع وجهها في انما في احوالنا من غير انتم معينين او انتم لو وجدنا في كتابنا ما ذكرتم من ذلك لكان

واما في هذا الموضع فانه قد وجد
 في بعض النسخ ان قوله تعالى
 واما في هذا الموضع فانه قد وجد
 في بعض النسخ ان قوله تعالى
 واما في هذا الموضع فانه قد وجد
 في بعض النسخ ان قوله تعالى

[illegible]

قوله لا يجمعون انما هو انهم لا يجمعون بين قولهم لا يجمعون وبين قولهم لا يجمعون بين قولهم لا يجمعون وبين قولهم لا يجمعون

فقد كنت علم الكلابان وديار
غيره فان يلهب لالان يكون
او غلبت في غلبه ثم تضرر الواجب الى الغير
فقد كنت علم الكلابان وديار
غيره فان يلهب لالان يكون
او غلبت في غلبه ثم تضرر الواجب الى الغير
فقد كنت علم الكلابان وديار
غيره فان يلهب لالان يكون
او غلبت في غلبه ثم تضرر الواجب الى الغير

[illegible]

فَقَوْلُهُ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَدُوًّا لِنَفْسِهِ إِنَّهُ كَانَ لَكُونًا بَعْضُهُ لَكِبِ لِبَعْضٍ يَكُونُ لَكَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَانُوا تُغْفَلُ عَنْهُمْ وَهُمْ كَانُوا فِي شَكٍّ مِمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ

[illegible][illegible]

بأنفها على وجهها
ووضعت الوجه بقدر الماء
لا يكون إلا عارضه الماء
في الوجه الواجب أنفها الماء

ان يكون الكون دخلا فيه فهو ضرورة امتناع تركيب الواجب او خارجا عنه وهو المطلق لان معناه زيادة الوجود على
 هو حقيقة الواجب الجواب عن هذه الوجه كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب انما النزاع
 في ان ذات الواجب هل هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق ام لا وما ذكر من الوجه انما يدل على زيادة الوجود
 المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا فاننا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعي انه عين ذات الواجب والوجود
 المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا اى ليس معلوم كما ان ذاته ليس بمعلوم
 ايضا فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجهه الا على ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول الوجود
 المطلق لا يقتضي العوض ولا اللاعوض وانما المقصود لعدم العوض هو الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب
 فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق وكذا نقول
 ممكن الممكنات هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ذلك ان
 لو كان المبدء مطلق الوجود وكذا نقول ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو
 المتنازع فيه وكذا نقول ذلك البتة نفس الكون الخاص بالمخالفة لا يكون ولا يلزم بعد الواجب انما يلزم ذلك
 ان لو كان نفس الكون المطلق والمصنف احاط به عن الوجه الاول واكفي به ليعاين عليه البتة السادس ان الوجود طبعه
 نوعيه لما بينا من كونه مفهوما واحدا مشترك بين الكل والطبيعة النوعية لا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها
 ما يجب للآخر وعلى هذا ينبغي كثير من القواعد كما سبنا فالوجود ان يقتضي العوض او اللاعوض لم يختلف ذلك
 في الواجب الممكن وان لم يقتض شيئا منها كان مجرد الواجب لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب ان صدور الوجود
 على افراد صدق عرضي ليس هو طبيعة نوعيه بالنسبة الى افرادة على ما سلف ويجوز اتحاد المفهوم لا بوجوب ذلك
 لجواز ان يصدر مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة لا بئس لولم يكن الوجود طبيعة نوعيه هي تمام حقيقة
 الوجود الزم الشاين الكل من الوجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لا امتناع تركيب جود الواجب
 واللازم بطل ما ثبت من اشتراك الوجود معنى لا نقول ان اريد بالشاين عدم صدق بعضها على بعض فلا يتم
 وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي تضادها وان اردنا عدم الاشتراك في شي اصلا فلا يتم
 لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة او بعض الذوات لا ينفي الاشتراك في عارض هو مفهوم الكون
 فجاز اختلاف جريئانه في العوض وغيره فان النور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي ايضا الاضواء
 بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة الحقيقة بحيث يقتضي وجود الواجب التجرى يمنع
 عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق قطعيها السابع
 ان الوجوب الذاتي اضافة تقتضي الواجب طرفين احدهما المهيبة والاخر الوجود لان عبارة عن اقتضا المهيبة
 للوجود فيكون وجوده زائدا على ماهيته والجواب عنه قد مر مستفيض واعرض على دليل الحكماء بان العلة
 متقدمة على معلولها اما هذا التقدم بالوجود فتم له لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود هو المهيبة من حيث
 هي هي فيقدمه انا لا وجودا كقدم الجزء الاخر من المركب بالنسبة اليه وايضا لو لم دليلكم هذا الزم ان لا يكون
 مهيبة الممكن قابلة لوجودها والاقتضاء عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى آخر ما ذكره

هذا هو الجواب عن ما ذكره في
 جواب السؤال الثاني من
 كون الوجود حقيقة
 لا بئس لولم يكن الوجود
 طبيعة نوعيه هي تمام حقيقة
 الوجود الزم الشاين الكل من الوجودات

فيكون مؤثرا في الوجود وبديهية العقل حاكمة بوجوب تقديمها عليه بالوجود وتأثير
 الماهية من حيث هي الوجود غير معقول فان العقل ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدء للوجود
 مفيد له والنقض بالقابل ظاهر لظلاله فان قابل الوجود مستفعله فلا بد ان يلحظه العقل خالفا لغيره
 او غير معبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول المحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتناقضين بخلاف معطى
 الوجود قيل لا ثم ان المفيد للوجود نفسه يلزم تقديمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية
 تقضي لذاتها الوجود ويمتنع تقديمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول المحاصل كما في القابل بعينه بخلاف
 المفيد لوجود الغير فان بديهية العقل حاكمة بانها لم يكن موجودا لم يكن مبدء للوجود الغير واجب بان التأثير و
 اليجاد متفرع على وجود المؤثر الموحد فان مرتبة اليجاد فوق مرتبة الوجود قطعاً فلا يعقل تأثير الماهية بلا اعتبار
 وجودها الا وجود نفسه واولا في وجود غيرها هذا واجب المصغر عن النفس في شرحه للاشكال بان كلام النا
 مبني على تصور ان الماهية شونا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية
 هو وجودها والماهية لا تنجز عن الوجود الا في العقل متفككة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي
 كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شأنه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم
 اعتبار الشيء ليس باعتبار العدم فان انصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها
 وجود منفرد معارضة المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمع اجتماع المقيول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها
 هو وجودها والخاص ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجود هذه العقل فقط ولا يمكن ان تكون
 فاعلة لصفة خارجية عند وجود هذه العقل فقط الى هذا كلامه اقول فيه نظر لان الانصاف اذا كان امرا
 عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا ان الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة
 خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فابن الفرق وتخصيص المحاكاة
 بان حاصل الجواب ان ان يدعى الماهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا تراه انها ليست بمفيدة
 بل هي مفيدة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية تحض في العقل ولا تسمى الوجود الخارجي لها وان اردت
 قابلة للوجود في الخارج فلا ثم ذلك وانما تكون قابلة في الخارج لو كان الماهية وجود منفرد والوجود وجود
 منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو ثم قال هذا غاية توجب هذا الكلام في هذا المقام اقول هو غير وجه
 بعد اما اولاً فلا نرجح بكون قوله ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجود هذه العقل فقط
 محضاً لفضل له في الجواب واما ثانياً فلان لنا نقض ان يقول لما كان قابلية الماهية للوجود واتصافها
 بمحسب العقل وكفى لذلك في تقديم العلة القابلة بتقديمها بالوجود العقلي طبعاً فاعليتها للوجود ايضا
 بحسب العقل فليكتف بتقديم العلة الفاعلية ايضا بتقديمها بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقديم بحسب
 الوجود الخارجي كما ان ماهية الاربعة علة فاعليتها لزوجتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان فرق في
 ذلك بين الوجود وسائر الصفات كان ذلك رجوعاً الى الجواب الاول لا يفي كلامنا في ماهية واجب الوجود
 فنقول لو كانت ماهية الواجب علة فاعليتها لوجودها الخارجي لزم ان يكون الوجود العقلي لماهية

فيكون مؤثرا في الوجود وبديهية العقل حاكمة بوجوب تقديمها عليه بالوجود وتأثير
 الماهية من حيث هي الوجود غير معقول فان العقل ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدء للوجود
 مفيد له والنقض بالقابل ظاهر لظلاله فان قابل الوجود مستفعله فلا بد ان يلحظه العقل خالفا لغيره
 او غير معبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول المحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتناقضين بخلاف معطى
 الوجود قيل لا ثم ان المفيد للوجود نفسه يلزم تقديمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية
 تقضي لذاتها الوجود ويمتنع تقديمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول المحاصل كما في القابل بعينه بخلاف
 المفيد لوجود الغير فان بديهية العقل حاكمة بانها لم يكن موجودا لم يكن مبدء للوجود الغير واجب بان التأثير و
 اليجاد متفرع على وجود المؤثر الموحد فان مرتبة اليجاد فوق مرتبة الوجود قطعاً فلا يعقل تأثير الماهية بلا اعتبار
 وجودها الا وجود نفسه واولا في وجود غيرها هذا واجب المصغر عن النفس في شرحه للاشكال بان كلام النا
 مبني على تصور ان الماهية شونا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية
 هو وجودها والماهية لا تنجز عن الوجود الا في العقل متفككة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي
 كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شأنه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم
 اعتبار الشيء ليس باعتبار العدم فان انصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها
 وجود منفرد معارضة المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمع اجتماع المقيول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها
 هو وجودها والخاص ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجود هذه العقل فقط ولا يمكن ان تكون
 فاعلة لصفة خارجية عند وجود هذه العقل فقط الى هذا كلامه اقول فيه نظر لان الانصاف اذا كان امرا
 عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا ان الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة
 خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فابن الفرق وتخصيص المحاكاة
 بان حاصل الجواب ان ان يدعى الماهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا تراه انها ليست بمفيدة
 بل هي مفيدة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية تحض في العقل ولا تسمى الوجود الخارجي لها وان اردت
 قابلة للوجود في الخارج فلا ثم ذلك وانما تكون قابلة في الخارج لو كان الماهية وجود منفرد والوجود وجود
 منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو ثم قال هذا غاية توجب هذا الكلام في هذا المقام اقول هو غير وجه
 بعد اما اولاً فلا نرجح بكون قوله ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجود هذه العقل فقط
 محضاً لفضل له في الجواب واما ثانياً فلان لنا نقض ان يقول لما كان قابلية الماهية للوجود واتصافها
 بمحسب العقل وكفى لذلك في تقديم العلة القابلة بتقديمها بالوجود العقلي طبعاً فاعليتها للوجود ايضا
 بحسب العقل فليكتف بتقديم العلة الفاعلية ايضا بتقديمها بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقديم بحسب
 الوجود الخارجي كما ان ماهية الاربعة علة فاعليتها لزوجتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان فرق في
 ذلك بين الوجود وسائر الصفات كان ذلك رجوعاً الى الجواب الاول لا يفي كلامنا في ماهية واجب الوجود
 فنقول لو كانت ماهية الواجب علة فاعليتها لوجودها الخارجي لزم ان يكون الوجود العقلي لماهية

[illegible][illegible]

في هذا المقام لا بد من التمييز بين ما هو في العقل من جهة واحدة
 وبين ما هو في العقل من جهةين أو من جهتين أو من جهات كثيرة
 فلو كان في العقل من جهة واحدة لم يكن العقل في ذاته
 من جهة واحدة بل من جهةين أو من جهتين أو من جهات كثيرة
 فلو كان في العقل من جهة واحدة لم يكن العقل في ذاته
 من جهة واحدة بل من جهةين أو من جهتين أو من جهات كثيرة

القبل فان هذه عوارض للمهية عند وجودها في العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومها وفاسها الى امور اخر
 حكم على تلك المفهومات المعقولة بانها تمام مهية تلك الامور وجزئها المشترك او المميز او هذا ولا ذلك بل
 خارج عن ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئ لا يصدق على كثيرين الى غير ذلك فان العقل يلاحظ اولاً مفهوم
 الحيوان مثلاً ثم يقسمه الى زيد وعمر ويكرر مثلاً ويحكم بان هذا المفهوم الموجود في العقل كلي يصدق على كثيرين
 وذات تلك الافراد وجزئ لها فالكلية والذاتية والجنسية امور عقلية عرضت لمعقول هو مفهوم الحيوان في
 من المعقولات الثانية اقول ولا كل الوجوه الخارجة بالنسبة الى المهية فان الوجود في الخارج انما يعرض للمهية
 من حيث هي على ما سبق بيانه لا للمهية الموجودة في الذهن فان الموجود في الخارج ليس هو المهية الموجودة في الذهن
 فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضاً للمعقول آخر حتى يكون من المعقولات الثانية ولعل منشأ هذا الاشتباه انهم
 لما راوا ان انصاف المهية بالوجود ليس انصافاً خارجياً كالانصاف للجسم بالبياض حكموا بان انصافها بالبر على
 وان المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط كما وقع في كلام المصنف على ما نقلناه من شرحه
 للاشارات فليعلم من هذا ان يكون الموصوف بالوجود هو المهية المعقولة وان يكون الوجوه من المعقولات الثانية
 وليس كذلك فان انصاف المهية بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق في التحصيل لبل الحكماء والموصوف بالوجود هو
 المهية من حيث هي لا الماهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحققت ما تلونا عليك انكشف لك حقيقة
 الامر في كون العدم والجهات الثلاث اعم الوجود الامكان والامتناع من المعقولات الثانية وللعقل ان يميز
 التقضين من المفردات كوجود شيء وعدمه او من القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود ولا يرى ان له
 ان يحكم بينهما بالتفاضل اي بانها لا يجمعان ولا يرتفعان في الصنف اما في نفسيهما ان كان التقضيان من القضايا
 واما غيرهما بان ينصف المحل بهما كليهما او لا ينصف شيئ منهما انصافاً بحسب نفس الامر ان كان التقضيان مفردين
 وظاهرنا الحكم على التقضين بانهما لا يجمعان ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما ضرورة نوقف الحكم على تصور
 المحكوم عليه ولا استحالته فيه تصور التقضين اذا اجتمع صور التقضين في العقل ليس بجميع بين التقضين
 لان صور التقضين ليستا بتقضين حتى يمنع الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا يترجم ان تكون مساوية
 للصورة العقلية في اللزوم بل ثبوت صورة احد التقضين في العقل ولا ثبوتها في العقل متافضاً فلا يمكن
 الاجتماع بينهما قبل القاعدة السالفه وهي ان العقل ان يميز التقضين ويحكم بينهما بالتفاضل شاملة لهذه
 الصورة ايضاً فاذا اعتبرهما العقل فقد اجتمعا في العقل بسبب فقد اجتمعا في محل واحد فليس بمقتضى بلين هت
 واجيب بان اعتبار العقل لها عبارة عن اخذ صورتهما فالاجتماع بين صورتي التقضين لا بينهما فلا محذور
 كما عرفت لا يثبت ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صورة منها بل يكفي هناك ملاحظة
 العقل لما فيه منها فالمحذور لا يترجم قطعاً لا نقول ما ذكر على تقدير صحة انما هو في الصور الثانية وليس لا
 ثبوت الصورة في العقل صورة ثابتة في العقل فالعقل اذا حكم بالتفاضل بين ثبوت صورة احد التقضين
 في العقل ولا ثبوتها فيحتاج الى انتزاع صورة من اللابثوث فلا يلزم الاجتماع صورة احد التقضين مع عين
 الاخر ولا استحالته فيه ايضاً على ان ثبوت الصورة في العقل ايضاً ليس صورة حاصلة بل ينتزع منه ايضاً

في هذا المقام لا بد من التمييز بين ما هو في العقل من جهة واحدة
 وبين ما هو في العقل من جهةين أو من جهتين أو من جهات كثيرة
 فلو كان في العقل من جهة واحدة لم يكن العقل في ذاته
 من جهة واحدة بل من جهةين أو من جهتين أو من جهات كثيرة
 فلو كان في العقل من جهة واحدة لم يكن العقل في ذاته
 من جهة واحدة بل من جهةين أو من جهتين أو من جهات كثيرة

في قوله لا يثبت في العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى ان يثبت في صورة
 منه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصورة الشائبة فيه لا نقول هذا ان صح فانما يصح ثبوت الصورة دون ثبوتها
 اقول هذا الكلام انما يصح على طريقه لقائلين بالشيء والمثال كالمص وغيره من يقول بان الموجود في الذهن هو الصورة
 الخالصة من الصورة في كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان
 ينصف امر واحد بكل النقيضين ايضا فاحسب نفس الامر ان كان النقيضين مفردين وان تحقق نفس الامر فهو النقيضين
 ان كان من النقيضين لا يلزم من وجوب شي في العقل ايضا العقل على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل ايضا شي كلاً
 النقيضين ان تحقق مفهوم كلا النقيضين في نفس الامر ايضا بما ولا تحققها في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين المستحيل
 وكذا للعقل ان يتصور جميع الاشياء عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستلزم ثبوته فيكون هذا اجتماعين
 وجوه وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان ايضا العقل بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن ايضا
 بالعدم بحسب نفس العقل ومحض عباره وعدم عدم اي عدم المعدم مطلقا وهو بالعدم لثبوت بوجه
 من الوجود لاذنه لا خارجا بان يمثل المعدوم المطلق في الذهن ويرفعه اي يلاحظ بعنوان المعدوم
 وهو ثابت باعتبار اي المعدوم مظهر لكونه متصورا بعنوان المعدوم ثاب في الذهن ومنصفا بالوجود
 الذهني بحسب نفس الامر فسيم للثابت باعتبار اي محض فرض العقل ومحض عباره لان العقل فرضه معدا مطلقا
 ولا يلاحظ بعنوان المعدوم وقد مر ان هذا ليس بمجمع للنقيضين ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا منافق هذا
 هو جواب عن شبهة المشهوره على قولهم الحكم على الشيء ايجابا كان او سلبيًا مشروط بتصوره بوجه ما اي بوجود المحكوم
 عليه في الذهن وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مظهر لمجتمع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق
 المشروط بدون تحقق الشرط واللازم بطل الاستلزام لثباته في موضوع هذا القضية وهو المعدوم مظهر قد حكم عليه
 بامتناع الحكم مظهر فهو موضوع امتناع الحكم عليه ويصح الحكم عليه وهذا جامع للنقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم
 المطلق ثابت باعتبار غير ثابت باعتبار على امر وصحة الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصور امتناع الحكم عليه باعتبار
 انه غير ثابت ولا منافق مع اختلاف الجهة والاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا
 منافق قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس ثابت ولا منافق يعني ان المعدوم المطلق ينصف امتناع الحكم عليه
 من حيث انه ليس ثابت وانصافه يصح الحكم عليه ليس من تلك الجهة بل من حيث هو ثابت واللازم الثاني ان لا يثبت
 لجهة فردية العبارتين واحد ولهذا اي لان للعقل ان يتصور جميع الاشياء بنفسه العقل الموجود ثابت في الذهن و
 غير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور ما ليس ثابت في الذهن ضرورة ان نفسهم مفهوم الى الاشياء
 بدون تصور الاشياء مع الحكم على امرين بانها متمايزان بدون تصور ما حكم عليها غير متصور تصور ما ليس
 ثابت في الذهن وان افترض ان يكون ما ليس ثابت في الذهن ثابتا فيه لكن لا يحد وفيه للمعرفة من ان
 ذلك ليس باجتماع النقيضين وفي بعض النسخ بدل قوله ولهذا نفس الموجود قوله ولهذا انقسم الموجود
 وح يجب ان يحل الموجود على الموجود في الذهن ليس نفهم الكلام ولما كان لقائل ان يقول الحكم بانها احد
 الشئين عن الآخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل معابرة لهوية الآخر فلو حكم

قوله لا يثبت في العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى ان يثبت في صورة
 منه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصورة الشائبة فيه لا نقول هذا ان صح فانما يصح ثبوت الصورة دون ثبوتها
 اقول هذا الكلام انما يصح على طريقه لقائلين بالشيء والمثال كالمص وغيره من يقول بان الموجود في الذهن هو الصورة
 الخالصة من الصورة في كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان
 ينصف امر واحد بكل النقيضين ايضا فاحسب نفس الامر ان كان النقيضين مفردين وان تحقق نفس الامر فهو النقيضين
 ان كان من النقيضين لا يلزم من وجوب شي في العقل ايضا العقل على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل ايضا شي كلاً
 النقيضين ان تحقق مفهوم كلا النقيضين في نفس الامر ايضا بما ولا تحققها في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين المستحيل
 وكذا للعقل ان يتصور جميع الاشياء عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستلزم ثبوته فيكون هذا اجتماعين
 وجوه وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان ايضا العقل بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن ايضا
 بالعدم بحسب نفس العقل ومحض عباره وعدم عدم اي عدم المعدم مطلقا وهو بالعدم لثبوت بوجه
 من الوجود لاذنه لا خارجا بان يمثل المعدوم المطلق في الذهن ويرفعه اي يلاحظ بعنوان المعدوم
 وهو ثابت باعتبار اي المعدوم مظهر لكونه متصورا بعنوان المعدوم ثاب في الذهن ومنصفا بالوجود
 الذهني بحسب نفس الامر فسيم للثابت باعتبار اي محض فرض العقل ومحض عباره لان العقل فرضه معدا مطلقا
 ولا يلاحظ بعنوان المعدوم وقد مر ان هذا ليس بمجمع للنقيضين ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا منافق هذا
 هو جواب عن شبهة المشهوره على قولهم الحكم على الشيء ايجابا كان او سلبيًا مشروط بتصوره بوجه ما اي بوجود المحكوم
 عليه في الذهن وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مظهر لمجتمع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق
 المشروط بدون تحقق الشرط واللازم بطل الاستلزام لثباته في موضوع هذا القضية وهو المعدوم مظهر قد حكم عليه
 بامتناع الحكم مظهر فهو موضوع امتناع الحكم عليه ويصح الحكم عليه وهذا جامع للنقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم
 المطلق ثابت باعتبار غير ثابت باعتبار على امر وصحة الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصور امتناع الحكم عليه باعتبار
 انه غير ثابت ولا منافق مع اختلاف الجهة والاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا
 منافق قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس ثابت ولا منافق يعني ان المعدوم المطلق ينصف امتناع الحكم عليه
 من حيث انه ليس ثابت وانصافه يصح الحكم عليه ليس من تلك الجهة بل من حيث هو ثابت واللازم الثاني ان لا يثبت
 لجهة فردية العبارتين واحد ولهذا اي لان للعقل ان يتصور جميع الاشياء بنفسه العقل الموجود ثابت في الذهن و
 غير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور ما ليس ثابت في الذهن ضرورة ان نفسهم مفهوم الى الاشياء
 بدون تصور الاشياء مع الحكم على امرين بانها متمايزان بدون تصور ما حكم عليها غير متصور تصور ما ليس
 ثابت في الذهن وان افترض ان يكون ما ليس ثابت في الذهن ثابتا فيه لكن لا يحد وفيه للمعرفة من ان
 ذلك ليس باجتماع النقيضين وفي بعض النسخ بدل قوله ولهذا نفس الموجود قوله ولهذا انقسم الموجود
 وح يجب ان يحل الموجود على الموجود في الذهن ليس نفهم الكلام ولما كان لقائل ان يقول الحكم بانها احد
 الشئين عن الآخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل معابرة لهوية الآخر فلو حكم

[illegible]

اذهان الفلاسفة وهو بيطا قطعاً وبضاً قد يختلف الأحكام في الازدهان فان الحكماء يعتقدون قدم العالم و
المتكلمون حدوثه فبما اعتبر المطابقة أقول ههنا الشك القوي قد اثرنا اليه فيما سلف هو ان ما في نفس الامر
يجب ان يكون مغايراً لما في الازدهان من النسب الحكيمة لان في الازدهان من النسب الحكيمة يعتبر مطابقة لما في نفس الامر
ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايراً للمطابق وايضاً فانهم قالوا مرافقاً لما ذكره المصنف ان الاعتبار
صح الحكم مطابقة لما في نفس الامر لا لما في الازدهان من النسب الحكيمة وهذا يقتضي انهم بمغايرتها ومعلوم ان ما لا
يكون الازدهان يكون في الخارج لعدم الوساطة وايضاً فالمراد بالخارج الخارج عن النفس فاذ لم يكن في النفس يكون في
خارج النفس لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرأه غير موجود في الخارج يكون صحته بمطابقته لما في نفس الامر
لان ما في الخارج ولا لما في الازدهان قيل المراد بما في نفس الامر ما هو في العقل الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج
ما هو خارج عن القوى الادراكية وما في الازدهان من الاحكام ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال كانت رتبة
مطابقة لما في نفس الامر والا لكانت كذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا يغيبه على ان هذه العبارة لا دلالة لها
على هذا المعنى الاعلى وجه بعد حدتها وهو ان يجعل الامر ههنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المحررات واعراض ان
ما ذكره من انشام صور المعقولات في جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واسند لواحد بالفرق بين حالته
الذهول والنسب اجازة الاحكام الكاذبة فيجب انشامها فيه ايضاً وضح فلو كان المطابق لما ارسم فيه صادقا
في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر اقول يمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال لا
كل جوهر مجرد وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد آخر غير العقل الفعال واعترض ايضاً بانني بعد تريح وصف الاحكام
الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب
لاستناع مطابقة الشيء لما لا يتحقق له معه وكذا وصف العلم بالحيثيات مثل هذا الحسب وفيما رتب هذا
الوقت لاستناع انشامها في العقل واجب عن الاول بان صحة الحكم في العقل الفعال لا يكون كونه مطابقاً
لما في نفس الامر بل كونه عنه وعن الثاني بعد تسليم استناع مطابقة الشيء لما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار
المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارشام الصورة ولا طك علم الواجب وعن الثالث بان انشام الخزانة في العقل
على الوجه الكلي كاف في المطابقة هذا وقد قيل كما ان قوله وللعقل ان يعبث بالقيضين ويحكم بينهما بالانفاض
متعلق بمباحث الوجود والعدم على معنى للعقل ان يتصورهما ويحكم بينهما بالانفاض كما في سائر المناقضا
كل قوله واذا حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم بينهما بالانفاض كما في قوله الحكم بالانفاض ان لم يطابق الخارج كان كاذباً
فلا عبرة به وان طابقه كان كل من المتمايزين ذاهوياً ثابتة في الخارج فيكون ما ليس ثابت في الخارج ثابتاً
فيه هفت فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الامر في الخارج
اقول في النظر اما اوله فلان حكم العقل على امرين بائناً متمايزين يستلزم تصورهما سواء كان ذلك الحكم من العقل
صادقاً او كاذباً لان الحكم على الشيء وان كان كاذباً يستلزم تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله الحكم بالانفاض ان
لم يطابق الخارج كان كاذباً فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده واما ثانياً فلا يبعد
بين ان يجهوز ان يكون امر ما ذاهوياً باعسياً ولا هوياً باعسياً كما ان يجهوز ان يكون ثابتاً باعسياً وغير ثابت

باعتبار لا يفي هذا السؤال وجوه وود واثباتا ثلثا فلان المتمايزين هما الثابت في الذهن وغير الثابت فيه فاللازم
من مطابقة الحكم بالتمايز الخارج ان يكون كل من المتمايزين ثابتا في الخارج فليزمن ان يكون ما ليس ثابتا في الذهن
ثابتا في الخارج ولا محذور فيه لان يكون ما ليس ثابتا في الخارج ثابتا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان احد المتمايزين
هو ما ليس ثابتا في الخارج وهو ثم فطل قوله فيكون ما ليس ثابتا في الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم فكل واحد
وقد يربط بها المحمول قد سبق منه اشارة الى هذا المعنى في بيان المواد اعني الوجوب والامكان والامتناع الا
ان ذكره ههنا ليعتني عليه بيان ما يستند عليه المحل من الاتحاد باعتبار المتمايز باعتبار ثمة بعض المدفع الاشكال
الذي يوجب على المحل مظهر وعلى حمل الوجود والعدم خاصة والمحل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول الموضوع وقد
يكون سلبا وهو الحكم بانتفاء عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة اولست بواقعة والمحل الايجابي يستند
اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمل من وجه والا لكان المحل الايجابي بالمواطاة حكما بوحدة الاشياء وتغايرها
من وجه آخر والا لكان محلا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك محل حقيقي ومعنى المحل ان المتمايزين
مفهوما متحدان ذاتا قبل يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها
على بعض بالمواطاة كما تشهد به البديهة وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات
اي ماصدق هي عليه وقد يفسر المحل باتحاد المفهومين ههنا بحسب الوجود حقيقة او تقديره او يرد عليه حمل العتبات
على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك في الوجود بل رب موجه لا وجوه لظرفها في الخارج كقولنا العنقا معتم
وشربك البارئ منع والوجوب ثبوت والامكان اعتباري والجنس مفهوم للنوع والنوع كلي والفصل علم للجنس الغير
ذلك فانهما وان منع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض وان ارد بالوجوه اعم من الذهني والخارجي ليشاؤنا مثال هذا
الفضاء لم يكن لانه لا يمتزج المتغايرة في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن الا كالحاصل
فيه وهو معنى المفهوم وقد يفسر المحل بالانضمام الموضوع بالمحمل ويورد عليه حمل الاجزاء على المصنفات المركبة منها
وجه الاتحاد قد تكون احدهما وقد تكون ثالثة يعني قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ماصدق عليه فتح يكون
جهة الاتحاد اعني الذات متحدة مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما يقال ان العنوان قد يكون عين الذات كقولنا
الانسان كاتب قد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ماصدق عليه فتح يكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدة حقيقة
كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ماصدق عليه فلا يمتزج جهة الاتحاد
مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر ولا اعتبارا عدم القائم في القيام لو استندعا
هذا جواب شك يورده الى المحل الايجابي مظهره ان بين طرفي الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون
احدهما قائما بالآخر اذ مع التغاير لو لم يكن احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر
ففي قولنا كل رومي ابيض لو لم يكن البياض قائما بالرومي لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بين السود
وبينه مناسبة فلم يكن حمل البياض على الرومي اولى من حمل السود عليه ههنا اذا كان احد الطرفين قائما بالآخر
الآخر فالطرف الآخر في نفسه ليس منصفيا بالطرف القائم به والا اجتمع الشك في عند قاسم بروج يلزم قيام شيء
بما ليس منصفيا به وذلك جمع للتفصيلين وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين لا يستدعي قيام احدهما بالآخر فان

باعتبار لا يفي هذا السؤال وجوه وود واثباتا ثلثا فلان المتمايزين هما الثابت في الذهن وغير الثابت فيه فاللازم
من مطابقة الحكم بالتمايز الخارج ان يكون كل من المتمايزين ثابتا في الخارج فليزمن ان يكون ما ليس ثابتا في الذهن
ثابتا في الخارج ولا محذور فيه لان يكون ما ليس ثابتا في الخارج ثابتا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان احد المتمايزين
هو ما ليس ثابتا في الخارج وهو ثم فطل قوله فيكون ما ليس ثابتا في الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم فكل واحد
وقد يربط بها المحمول قد سبق منه اشارة الى هذا المعنى في بيان المواد اعني الوجوب والامكان والامتناع الا
ان ذكره ههنا ليعتني عليه بيان ما يستند عليه المحل من الاتحاد باعتبار المتمايز باعتبار ثمة بعض المدفع الاشكال
الذي يوجب على المحل مظهر وعلى حمل الوجود والعدم خاصة والمحل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول الموضوع وقد
يكون سلبا وهو الحكم بانتفاء عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة اولست بواقعة والمحل الايجابي يستند
اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمل من وجه والا لكان المحل الايجابي بالمواطاة حكما بوحدة الاشياء وتغايرها
من وجه آخر والا لكان محلا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك محل حقيقي ومعنى المحل ان المتمايزين
مفهوما متحدان ذاتا قبل يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها
على بعض بالمواطاة كما تشهد به البديهة وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات
اي ماصدق هي عليه وقد يفسر المحل باتحاد المفهومين ههنا بحسب الوجود حقيقة او تقديره او يرد عليه حمل العتبات
على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك في الوجود بل رب موجه لا وجوه لظرفها في الخارج كقولنا العنقا معتم
وشربك البارئ منع والوجوب ثبوت والامكان اعتباري والجنس مفهوم للنوع والنوع كلي والفصل علم للجنس الغير
ذلك فانهما وان منع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض وان ارد بالوجوه اعم من الذهني والخارجي ليشاؤنا مثال هذا
الفضاء لم يكن لانه لا يمتزج المتغايرة في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن الا كالحاصل
فيه وهو معنى المفهوم وقد يفسر المحل بالانضمام الموضوع بالمحمل ويورد عليه حمل الاجزاء على المصنفات المركبة منها
وجه الاتحاد قد تكون احدهما وقد تكون ثالثة يعني قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ماصدق عليه فتح يكون
جهة الاتحاد اعني الذات متحدة مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما يقال ان العنوان قد يكون عين الذات كقولنا
الانسان كاتب قد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ماصدق عليه فتح يكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدة حقيقة
كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ماصدق عليه فلا يمتزج جهة الاتحاد
مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر ولا اعتبارا عدم القائم في القيام لو استندعا
هذا جواب شك يورده الى المحل الايجابي مظهره ان بين طرفي الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون
احدهما قائما بالآخر اذ مع التغاير لو لم يكن احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر
ففي قولنا كل رومي ابيض لو لم يكن البياض قائما بالرومي لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بين السود
وبينه مناسبة فلم يكن حمل البياض على الرومي اولى من حمل السود عليه ههنا اذا كان احد الطرفين قائما بالآخر
الآخر فالطرف الآخر في نفسه ليس منصفيا بالطرف القائم به والا اجتمع الشك في عند قاسم بروج يلزم قيام شيء
بما ليس منصفيا به وذلك جمع للتفصيلين وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين لا يستدعي قيام احدهما بالآخر فان

والذي قد قيل في قولنا العنقا معتم
على قوله العنقا معتم
لا يمنع اتحاد الذات مع المتمايزين
المفهوم والوجود والامكان اعتباري
عاجل ولا يمتزج المتغايرة في المفهوم
فمنع ذلك ومنه نقول ان المحل
الحقيقي هو الذي لا يمتزج المتغايرة
في المفهوم مع الاتحاد في الوجود
الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن
الا كالحاصل فيه وهو معنى المفهوم
وقد يفسر المحل بالانضمام الموضوع
بالمحمل ويورد عليه حمل الاجزاء
على المصنفات المركبة منها
وجه الاتحاد قد تكون احدهما
وقد تكون ثالثة يعني قد يكون
مفهوم الموضوع تمام حقيقة ماصدق
عليه فتح يكون جهة الاتحاد مع
مفهوم المحمول متحدة حقيقة
كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون
مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول
تمام حقيقة ماصدق عليه فلا يمتزج
جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب
الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام
احدهما بالآخر ولا اعتبارا عدم
القائم في القيام لو استندعا
هذا جواب شك يورده الى المحل
الايجابي مظهره ان بين طرفي
الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين
وجب ان يكون احدهما قائما بالآخر
اذ مع التغاير لو لم يكن احدهما
بالآخر لم يكن بينهما مناسبة وكان
كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر
ففي قولنا كل رومي ابيض لو لم
يكن البياض قائما بالرومي لم يكن
بين البياض والرومي مناسبة كما
ليس بين السود وبينه مناسبة فلم
يكن حمل البياض على الرومي اولى من
حمل السود عليه ههنا اذا كان
احد الطرفين قائما بالآخر فالطرف
الآخر في نفسه ليس منصفيا بالطرف
القائم به والا اجتمع الشك في عند
قاسم بروج يلزم قيام شيء بما
ليس منصفيا به وذلك جمع للتفصيلين
وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين
لا يستدعي قيام احدهما بالآخر فان

[illegible]

والاعمال فان جميعها غير وجهه عندنا بل مراد من غير عليه
الاصناف الثلاثة الاول من تعبد بالاداب بخلاف الاخرى فانها موجهة الى الله في
العمل

[illegible]

۱۰۰

جازا إعادة المعدوم بعينه ای جمیع
 بد کونه فی هذا الوقت غیر الوجود
 حیث انه معاد اذا لا یضغی للبسداء الا
 الزمان واما الاشیء من تلك الزمان
 لکن ان ذلک مع حصول الزمان
 لا یضغی للزمن فی حقیقه الزمان
 معان

[illegible]

دلاؤلفنا

ولا عوارضا الشخص لعدم الاختلاف فيها فوجود مثل هذا المعنى في اذ يلزم منه ان يتشخص شخصاً بشخص واحد
 فيكون الشخص الواحد مشتركاً بينهما فلا يكون شخصاً لان مقتضى الشخص الواحد المنع من الشك في مقتضى
 لا يجوز الامتناع بعوارض غير متشخصة فيم علم ان ذلك وجد ولا ثم عدم وليس موجوداً مبدءاً لاننا نقول لا استعمالاً في
 عدم التميز بينهما عند العقل اذ ربما يلحق على العقل ما هو بمنزلة نفس الامر على ان كلام على السند الاخص ان اردنا
 لمثل ما يشارك في المهبة حفظ فلزوم عدم الفرق في مجاز الامتناع بالعوارض المتشخصة استدلال الفاتلون يجوز انما
 المعدوم بان لا يمنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانياً فهذا الامتناع ليس للمهبة المعدوم ولا للوارثها ولا
 لموجودها مبدءاً بل كان من قبل المتشخص لان مقتضى ذات الشيء ولا زمة لا يختلف لا يختلف بحسب الازمنة فهو لا يبر
 ينفك عنها فيقول الامتناع عند افكاكه كان العود جازياً واجاب المصنف بقوله ولحكم بامتناع العود لان المبدء
 يعني ان الموضوع بامتناع العود هي الماهية الموصوفة بطريان العدم وهذا الوصف اعني كونها قد طر عليها العدم
 امر لازم للمهبة الموصوفة بطريان العدم لكونها مأخوذة مع هذا الوصف امتناع العود لها بسبب اللزوم
 لا يقتضي امتناع وجوده ابتداء لعدم تحقق سبب امتناع اعني هذا اللزوم هناك قيل لان المبدء الموصوف بهذا
 الوصف مستغنى الوجود وذلك لانه لا يكون المهبة الموصوفة بالوجود بعد العدم ولجبة الوجود مستغنى العدم
 كل لا يكون المهبة الموصوفة بالعدم بعد الوجود مستغنى الوجود ولجبة العدم اقول فيه نظراً لان جواب المصنف
 في التحقيق منع وسند اذ حاصله انا لانتم لو كان امتناع العود اية المعدوم او لا ينفك عنها امتنع وجودها
 ابتداء قولك لان مقتضى ذات الشيء ولا زمة لا يختلف لا يختلف بحسب الازمنة فلما سلم لكن لا يجوز ان يكون
 سبب الامتناع وصفاً للمهبة المعدوم بطريان العدم لانها لها اعني كونها قد طر عليها العدم وتختلف الامتناع
 عن الوجود ابتداء لانقضاء المقتضى اعني طريان العدم فكل هذا الفاتل ان كان متناً للسند كما فهم من قوله لانتم
 فهو غير مفيد وانما لا يفيده الا بطلان لان فاس ففهي غير مقبول في العقليات ولو سلم فابطال
 للسند الاخص اذ قد يستدفع بان مهبة المعدوم من حيث هي يجوز ان يقتضي امتناع العود والعود لكونه وجوداً
 حاصله بعد طريان العدم اخضر من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان العدم امكان اخضر لان امتناع الاخضر
 امتناع الاعم فيجوز ان يمنع وجوده بعد عدمه لذاته ولا يمنع وجوده مطلقاً صاحب المواقف الوجود ايراد
 في حد ذاته لا يختلف ابتداء واعادة بحسب مقتضى ذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو انما افاد
 بل لازم الوجود ان اي المبدء والمعاد امكاناً وجوباً وامتناعاً لان الاشياء المتوافقة في المهبة محسباً لها
 في هذه الامور المستندة الى ذاتها ولوجودها كون الشيء الواحد ممكناً في زمان كزمان الابداء مستغنى زماناً
 اخر كزمان الاعادة معللاً بان الوجود في الزمان الثاني اخضر من الوجود مطلقاً ومغاير للوجود في الزمان الاول
 بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلا ب
 من الامتناع الثاني الى الوجود معللاً بان الوجود في زمان لخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود زماناً اخر فجاز
 ان يكون ذلك الاخضر مستغنى المطلق والمغاير واجباً في مجوز هذا الانقلا بحسب ليدمة العقل بما كنه
 بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لانه عدمه في زماناً اخر واعناء للحوادث عن المحدث وسد باب ثباتها

فان العاد ما قد وجد ثم عدم والمثل المبدء ما لا يكون لكن لا ينفك عن هذا اذا وجد في وقتك فيكون

فان العاد ما قد وجد ثم عدم والمثل المبدء ما لا يكون لكن لا ينفك عن هذا اذا وجد في وقتك فيكون

ببعض الازمنة
 وجوده في زمان

لجواز ان تكون مستغنىة لذاتها في زمان كونها معدومة واجبة لذاتها كما لو كانت موجودة فلا حاجة لها الى صاحب جودها
 انتهى كلامه اقول اعلم ان هذا الكلام عن آخره حق وصاب لكن لا اثر له في دفع هذا الجواب تحسب ان مقام يستدعي زيادة
 بقط في الكلام فقول الوجوب عبارة عن افضاء الذات للوجود مطلقا والامتناع عن افضائها بالعدم مطلقا والامكان
 عن افضائها مطلقا وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفاهيم الثلاثة بان يكون شي واحد في زمان
 ثم يصير ممكنا او مستغنىا زمان آخر او بالعكس او ممكنا في زمان ويصير مستغنىا زمان آخر بالعكس لان مقتضى
 الشيء لا يختلف لا يختلف بحسب زمنيته لكن الوجود قد يقيد بقيد سلبى واصفا فلا يقتضون ذات الوجوب
 المقيد بهذا القيد بل يمنع اضافة به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبقا بالعدم فان هذا الوجود يمنع اضافة
 الواجب به فضلا عن افضائه له وبذلك لا يخرج ذات الوجوب عن كونه واجبا ولا يفتل عن وجوبه الذاتي الى
 الامتناع الذاتي لانا فضاء للوجود مطلقا وبجمله لم يدخله تغير ولا تبدل وانقلاب في كل عدم قد يقيد بكونه
 مسبوقا بالوجود فلا يقتضى ان الامتناع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اضافة ولا يلزم من ذلك الانقلاب من
 الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان افضائه للعدم مطلقا وبجمله وعلى هذا الصواب اذا قيد الوجود
 بكونه ناشئا عن ذات الموضوع لم يمكن اضافة ذات الممكن به ولم يصير الممكن بذلك مستغنىا عن نسبة الى الوجود المطلق
 باو بجمله لم يتغير بعد وايضا فانهم قالوا ان لبيته الامكان غير مكان الازلية وغير مستلزم له وذلك لانا اذا
 قلنا امكانه ازل اى ثابت له ازل كان الازل طرفا للامكان قبل ان يكون ذلك الشيء منصفيا بالامكان ايضا
 مستمرا غير مسبوق بعدم الانصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لمهية الممكن واذا قلنا ان لبيته ممكنة
 كان الازل طرفا للوجوده على معنى وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا
 يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا
 اصلا بل مستغنىا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل المستغنىات دون الممكنات لان المنع هو الذي لا يقبل
 الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة فيه مشهور بينا بين القوم وما قبل من ان امكانه اذا كان مستمرا ازل
 لم يكن هو ذاته ما نعلم من قول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه من امر مستمر في جميع تلك الاجزاء
 فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اضافة بالوجود في شيء منها بل جاز اضافة في كل منها لا بد لا فقط بل ومعا
 وجواز اضافة في كل منها معا هو امكان اضافة بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فزلية الامكان
 مستلزمة لامكان الازلية اقول مدفوع بان قوله لا بد لا فقط بل ومعا ايضا ثم واذا تم هذا فقول مفسود
 المانع ان العود ليس وجودا مطلقا على اى وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه حاصل لا بعد طرما بان العدم فلم لا يجوز
 ان يمنع انصافه المعدم بهذا الوجود المقيد ولا يمنع اضافة بالوجود المطلق من غير لزوم الانقلاب من الامكان
 الذاتية الى الامتناع الذاتي كلمة اخرى ونظائره على ما تقدم فقول هذا القائل ولو جوزنا كون الشيء الواحد في آخره
 لا تغلق له بكلام هذا المانع لانه لا يقول بهذا التجوز بل لا يلزم ايضا وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جوزنا
 لان حاصله ان الوجود المعاد اذا افضى لذاته امر اوجب يقتضى الوجود ابتداء ايضا لذاته ذلك الامر بعينه وبالعكس
 لانها لو كان ذاتا وحقيقة وانما اختلافها بحسب خارج وهو لم يقبل بخلاف ذلك ولا يلزم ايضا من كلامه خلاف بل

اللازم من كونه ان الوجود بين المبدء والمعاد متغيران بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان يقضى مبهمة المبدء
لذاته عدم الانتسابا احدهما يعني الوجود المعاد ولا يقضى عدم الانصاف بالآخر ولا ينافي هذا ان لا يجوز ان
احد الوجودين لذاته امر ولا يقضى الوجود الآخر اقول ويمكن من هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع عود
المبدء الى الخصر وجرد اطرافه يعود اما الى قولنا ان ذاتا ما من الذات الممكنة الوجود يمنع وجودها المسبوق
بالعدم المسبوق بالوجود واما الى قولنا ان ذاتا قد انصفت بالعدم المسبوق بالوجود يمنع وجودها فعلى الا
نقول لاشبهه ان انصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممنوع فلوا منع انصافها بالوجود المفيد بهذين الفيدين
المسبوقين بالعدم والمسبوقين بالوجود لكان هذا الامتناع ناشئا اما من احدهما من الفيدين او كليهما لكننا نعلم
ان المسبوقين بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع والامر ينصف مبهمة بالحدث وكذا المسبوقين بالوجود ولا
ليرتفع مبهمة بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فانصافها بالوجود المفيد بهذين
الفيدين اعني انصافها بالعود غير ممنوع وعلى الثاني نقول ذات الممكن من حيث هي لا يمنع انصافها بالوجود وذاته
الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع انصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشئا من احدهما من الفيدين
اعني انصافها بالعدم ومسبوقين بالوجود او من كليهما وانصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج مبهمة من
العدم الى الوجود وكذلك المسبوقين بالوجود لان الوجود الاول ان قادها زيادة استعداد لقبول الوجود على ما
شان سائر القوابل بناء على اكتاب ملكة الانصاف بالفعل فصدقا قابليتها للوجود ناشئا اقرب واعادها على القاب
لهون وان لم يفد لها زيادة الاستعداد معلوم بالضرورة انها لا تنقص عما هي عليها بالذات من قابلية الوجود في جميع
الاقاات ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود
لا يمنع انصافها بالوجود وذلك هو المطلب وجبر اخفائي وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو ما
على ما قاله الحكماء ان كل ما نفع سمعت من الغراب فذره في بقعة الامكان ما لم يندك عنه فائم البرها وقسمه التور
الى الواجب الممكن ضرر وبه وردت على الموجود من حيث هو قابل للتفديد وعدمه لان مورد التفيد في اى تفيد
لا يقيد بشئ من القيود المعتبرة في الاقسام ولا بعدر بل يؤخذ بمط قابلية تلك القيود المتقابلة والحكم على الممكن
بامكان الوجود حكم على المبهمة لا باعتبار عدم الوجود جواب شك يورد فقال لا يمكن الحكم على مبهمة من المهيك
بامكان الوجود لان كل مبهمة اما موجود فلا يقبل عدم واما معدوم فلا يقبل الوجود والا اجتماع التفيدان
وتفديد الجوابان المحكوم عليه بالامكان هو المبهمة من حيث هي لا المبهمة باعتبار الوجود ولا المبهمة باعتبار عدم
حتى يلزم اجتماع التفيدين وقد سبق هذا المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعرض الامكان عند اعتبار عدم الوجود
والعدم بالنظر الى المبهمة ثم الامكان قد يكون الوجود في الفعل وقد يكون معقولا باعتبار ان اشارة الى جواب
شك يورد فقال الواصف شئ بالامكان لوجب انصافه به والا لا يمكن زوال الامكان عن مبهمة الممكن وهو مح
لان الامكان من لوازم مبهمة الممكن على ما سبق ويجب انصاف ذلك الجواب ايضا وكذلك بوجوب الجواب
وكذلك حتى يتسلسل الجوابات والا لزم المحذور المذكور وهذه المبهمة يمكن اجزائها في كثير من المفهومات مثل
الحصول والانصاف والوحدة والقدم والحدث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي يتكرر ذكرها مثلا يقال

[illegible]

لزم شيئين شيئا لزم لزوماً وكذا لزم لزوماً وهكذا حتى يتسلسل اللزوم ما لا لزم جوازاً لانفكاك بين اللزوم
والملزوم والجواب عن الجميع ان هذا السلسل في الامور الاعتيادية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتيباً لسلسلتها
ربما اعتبرها العقل فيقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى عما ينكشف على ما ينبغي بعد تمهيد مقدمات
هي ان نسبة البصر الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في المرأة ربما جعلها وسيلة الى ادراك
ما اراد ثم فيها من الصوفيل اعطى لها تلك الصور قصداً بحيث يتمكن من اجراء الاحكام عليها ويكون المرأة حلاً في ملحوظة
تبعاً على انها آلة لشاهدة تلك الصور وتعرف حوالها وليس للعقل بهذه الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المرأة بصفة
جوهرها وصفاته وجهها الى غير ذلك من صفاتها وربما لاحظ المرأة قصداً ونحوه لهما بالاجراء الاحكام عليها كك
البصر فيجعل بعض مدركاتها مشاهدة بعضها كما اذا اعتبرت الامكان ولا حظته من حيث انها حال ليس هي
والوجود والامكان بهذا الاعتبار يعرف حال المهية والوجود كانه آلة للعقل في تعرف حالها وراة مشاهدة تلك
الحال فلا يكون الامكان ملحوظاً بالقصد ولا بقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشي ولا ان
نسبته الى شي بل للعقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتها اعني المهية والوجود
فهو متوجه اليها قصداً الى الامكان تبعاً وقد يجعل مرآتها ملحوظة بالذات مقصودة في نفسها اصالة كما اذا اعتبرت
الامكان ولا حظته من حيث انه مفهوم من المفهوم فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه الاول فلا يتسلسل اصلاً لما
عرفت من ان العقل لا يقدر على ان يحكم على الامكان بشي ولا ان يعتبره نسبة الى شي واذا اعتبره على الوجه الثاني
ولا حظته ايضا المهية وتعلق نسبة بينهما اعتبر وجوباً لهما باعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون
آلة للملاحظة حال المهية والامكان لا يقضي الاعتبار وجوباً اخر من هذا الوجوب المهية فلا يقضي الى التسلسل
نعم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولا حظته من حيث انه مفهوم من المفهوم ولا حظته ايضا المهية وتعلق النسبة
بينهما لزم اعتبار وجوب اخر بين هذا الوجوب المهية باعتبار الوجوب الاخر يوقف على ثلاث ملاحظات كما
قررنا فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلاث يتحقق هناك وجوباً اخر ولا شيء من هذه الملاحظات بضرورة
للعقل فله ان يلاحظ هذه الملاحظات وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي حققناه يعتبر حال
التسلسل في الامور الاعتيادية فان اللزوم مثلاً الاعتبار ان احدهما من حيث انه حادثة بين اللزوم والملزوم وبهذا
الاعتبار يعرف حال اللزوم والملزوم فانه يلاحظ العقل باعتبار ملاحظتهما الثاني من حيث انه مفهوم من المفهوم
فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار مفاصلة الى اللزوم والملزوم فلا يتسلسل اصلاً وان اعتبره بالذات فهو مفهوم من
المفهوم فاذا لاحظ العقل ولا حظاً احد المتلازمين وتعلق نسبة بينهما اعتبر لزوماً اخر بينهما باعتبار اللزوم الاخر
يوقف على تلك الملاحظات الثلاث التي لا شيء منها بضرورة للعقل فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلاث
يتحقق هناك لزوم آخر والا انقطع الاعتبار وانقطع السلسلة بانقطاعه قيل لو كان اللزوم بين اللزوم واحد
المتلازمين باعتبار العقل فالاعتبار العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضرورة فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما
لانفكاك بينهما واذا امكن انفكاك اللزوم عن احد المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون اللزوم ملزوماً
ولا اللزوم لازماً وايضاً عن تعلم بالضرورة انه اذا كان بين شيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققاً وان فرض ان لا

مات امور الاعتبارية بل حقيفة واجب عن الاول بانا لانتم انه اذ لم يكن اللزوم
لا يمكن الانفكاك بين اللزوم الاول واحد المتلازمين وانما يلزم ذلك لولم
المتلازمين وهو م فانه ليس يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل
المحمول كاللزوم مثلا اذا كان مستقبلا في نفس الامر كان المحمول مفهوم اللان
لان لا يصدق ذلك المحمول الصدري على شئ في نفس الامر لجواز صدق المفهومات
بجوده فيها الا ترى ان مفهوم الاعمال ليس موجودا خارجيا مع صدق قولنا
نقطة في الذهن كانت مضافة بالزوجية في نفس الامر وان لم يكن الزوجية مضافة
ليس ان اللزوم بين الامرين موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون احدا
م كون اللزوم امر محققا موجودا في نفس الامر لما يبتاه واعلم ان هذا السؤل
لا اعتبارية المتسلسلة في مثل لو كان وجوب انضمامية الممكن بالامكان
فوق واعتبا العقل ليس ضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب انضمامية الممكن
عن الممكن وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان شئ ممكنا كان وجوب انضمام
وجوب الانضمام وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن وجابيا بالانتم
بالامكان امر محققا موجودا في نفس الامر يلزم ازوال الامكان عن الممكن
واجبة الانضمام بالامكان فانه لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء
بالانضمام موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون ممكنة الممكن واجبة ايضا
لامور الاعتبارية المتسلسلة اقول ويمكن تغير السؤل على وجه يقطع عنه
سلسلة الى غير النهاية لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين اذ لو لم يكن لازما
في انفكاك اللازم عن الملزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم
اهن واذا كان كل لزوم لازما في نفس الامر كان محققا فيه لا نعلم بالضرورة
نفس يثبت شئ لم فان يثبت شئ بشئ فرع ثبوت المثلث له فاد اكان هذا
بأنشاء نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان المثلث له موجودا في الخارج فان
جدا خارج اصلا لم يصدق فيه بيقين شئ لم قطعاسوا كان ذلك الشئ
الفضية الموجبة المعدولة في الخارجية يستدعي وجود موضوعه في الخارج
يتحقق في نفس الامر لم يثبت لمصفة في نفس الامر فالمتحقق للزوم في نفس الامر
اللزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان اللزوم كما وقع مبدأ
ك وقع موضوعا لتلك الفضية ومحملة في نفس الامر وان لم يقض ثبوت
نفسه تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك بكيفية فيه فلزم تحقق جميع
يكون التمس في الامور المحققة لانه الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع
نفس الامر

اعني للعقل ولا ذهن ذاهن فليس للزومات امور الاعتبارات بل حقيقتها واجب عن الاول باننا لانتم ان ذاهن يمكن للزوم
الثاني امر متحقق اي موجود في نفس الامر ممكن الانفكاك بين الزوم الاول واحد المتلازمين وانما يلزم ذلك لولم
يكن للزوم الاول لازما في نفس الامر لاحد المتلازمين وهو م فانه ليس يلزم من انقضاء مبدأ المحمول في نفس الامر انقضاء المحل
في نفس الامر غاية ما في الباب ان مبدأ المحمول كاللزم مثلا اذا كان متحققا في نفس الامر كان المحمول ك مفهوم اللان
متحققا فيها لانقضاء جزئه ولا يلزم منه ان يصدق ذلك المحمول العددي على شئ في نفس الامر بخلاف صدق المفهوم
العددي في نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا يرى ان مفهوم الاعني ليس موجودا خارجيا مع صدق قولنا
زيد اعني في الخارج وكل لاربعة اذ التحقق في الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر وان لم يكن الزوجية ^{مفردة}
معها وعن الثاني بان الضرر هناك ليس ان للزوم بين الامرين موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون احدا
لازم للآخر في نفس الامر وهو لا يستلزم كون للزوم امر متحققا موجودا في نفس الامر لما بيناه واعلم ان هذا السلب
والجواب كليهما يجريان في جميع المفهومات الاعتيادية المتسلسلة في مثال لو كان وجوب انضمامية الممكن بالامكان
باعني العقل فالمرتبة العقل لم يتحقق واعني العقل ليس ضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب انضمامية الممكن
بالامكان ويلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان شئ ممكنا كان وجوبا
بالامكان متحققا وكذا وجوب انضمامية وجوب الانضمام وان فرض ان لا اعني للعقل ولا ذهن ذاهن وجبا باننا لانتم
انه اذا لم يكن وجوب انضمامية الممكن بالامكان امر متحققا موجودا في نفس الامر يلزم زوال الامكان عن الممكن
وانما يلزم ذلك لولم يكن مرتبة الممكن واجبة الانضمام بالامكان فانه لا يلزم من انقضاء مبدأ المحمول في نفس الامر انقضاء
المحل في نفس الامر والضرر ليس ان وجوب الانضمام موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون مرتبة الممكن واجبة ايضا
بالامكان وعلى هذا القياس في سائر الامور الاعتيادية المتسلسلة اقول ويمكن تقرير السؤال على وجه يفظ عنه
الجواب فيقال كل واحد من الزومات المتسلسلة الى غير النهاية لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين اذ لو لم يكن لازما
في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاكه اللازم عن الملزم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم
وان فرض ان لا اعني للعقل ولا ذهن ذاهن واذا كان كل لزوم لازما في نفس الامر كان متحققا فيه لا نعلم بالضرورة
ان ما لا يثبت له بوجه من الوجوه لا يصدق بثبوت شئ له فان ثبت شئ بشئ فرع ثبوت المثبت له فاذا كان هذا
الثبوت بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان
بديهية العقل حاكمة بان الشئ اذا لم يوجد خارج اصلا لم يصف فيه بثبوت شئ له قطعاسواء كان ذلك الشئ
وجوديا او معدنيا ومن ثمة فالواحد في القضية الموجبة المعدول في الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج
وكل البديهية حاكمة بان الشئ اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له صفة في نفس الامر فالمتحقق للزوم نفس الامر
لم يثبت له صفة في نفس الامر فالمتحقق للزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان للزوم كوضع مبدأ
للمحمول في قضية صادقة في نفس الامر كذلك وقع موضوعا لتلك القضية ومحل في نفس الامر وان لم يثبت ثبوت
مبدأ المحمول ومتحقق في نفس الامر لكن يفتقر موضوعا بحسب نفس الامر وذلك بكيفية فيه فلزم تحقق جميع
اللزومات الغير المتناهية في نفس الامر فيكون النسبة في الامور المتحققة لآلة الامور الاعتيادية المنقطعة بانقطاع

هذا هو الحق لا يخفى على من تأمل في هذه المسئلة
 فان قيل قد يقال ان الممكن لا يمكن ان يكون له وجود
 في نفسه بل لا بد له من وجود في غيره فلو كان
 الممكن له وجود في نفسه لكان له وجود في غيره
 فلو كان له وجود في غيره لكان له وجود في نفسه
 فلو كان له وجود في نفسه لكان له وجود في غيره
 فلو كان له وجود في غيره لكان له وجود في نفسه

الاعتبار وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقا لمادة العقل لان الامكان عقل على جواب عن استدلال
 من يقول بان الامكان موجود خارج تفريه ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا للخارج كان محملا وكما
 الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس يمكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان موجودا فيه وتفسير الجواب بان الامكان
 امر عقلي وقد مر ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وهو امر مما في الخارج وبمادة العقل فقد
 يكون صحة الحكم بمطابقته لمادة العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل اقول فيه ما مر من الاشكال وهو ان ما في نفس الامر
 يجب ان يكون مغايرا لما في العقل ويمكن الجواب عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ومنع
 لزوم كون الامكان موجودا في الخارج لما مر اذا من ان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل الخارجي لكن البتة
 لم يلغى البتة لكونه حاديا غير مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بالامكان لا يقتضي وجودا بل هو ممكن للامكان وجودا في الخارج
 فلو كان هذا الحكم مطابقا للخارج لا يقتضي وجود الموضوع فيه وكان الانسب ايراد هذا الكلام بعد قوله ولو كان الامكان
 ثبوته لم يسبق كل ممكن على امكانه مفروفا بقوله والفرق بين نفى الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته والحكم
 بحاجة الممكن ضروري على ان يجمع العقل به مجرد تصور طرفه والنسبة وخفاء التصديق بخفاء التصور غير خارج
 جواب خل مفتر تفريه انا العرضنا هذه القضية على العقل وجداها احدى من قولنا الواحد نصف الاثنين
 والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتفسير الجواب بان الاولى قد يكون خفيا الخفاء في تصور اطراف
 اما كونها كسبيا واما الفعلة الاسباب المقضية لا لفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت
 ان استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بدعيا بتعقل مجرد تقسيم المتصور الى الواجب الممكن والمنع بل هو معنى على
 البرهان الدال على امتناع ان يكون احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ان لا يكون اذا تصور الممكن من حيث شأونه
 طرفيه اليه ينظر الا ذاته وتصور مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الاخر الى مرجح ونسب اليه جزم العقل
 بان الاحتياج الى ذلك قطعاً من غير استعانة في هذا الحكم بشئ خارج عن اطرافه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف
 تصورات قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها ضرورية كثيرة المحصول في الادهان فلذلك يوجد بينهما
 تفاوت فان العقل لا ما لو لم يزل ولم يمتى ورد عليه قبل وقد انكر احتياج الممكن الى المؤثر جماعة كذا بمقر
 وابناء الفاتكين بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبهة انها ان لو احتاج الممكن الى المؤثر لا يمكن ثابته
 فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع ثابته فيه فان المقصود من اثبات احتياجه وجوده مثلا الى مؤثر
 ان وجوده انما يحصل له من ثابته لكن ثابته امر في محال وذلك لوجود الاول انه لو انصف شئ بالمؤثر لكان
 المؤثر له لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف كمن احتاجا الى المؤثر فيتحقق هناك مؤثره اخرى تنقل الكلام
 اليها حتى يتسلسل والجواب ان المؤثرية اعتبار عقلي يعني ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى
 ولا يفدح ذلك في انصاف شئ بالمؤثرية لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل والانصاف
 كاتصافا بديا على الثاني ان التاثير اما حال وجود الاثر وهو تحصيل للحاصل او حال عدمه وهو جمع بين البقطين
 والجواب ان المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم جمع
 بين البقطين بل التاثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو موجود غير متبدي شئ من الوجود والعدم غايته الامر ان التاثير

فقد تقرر جوابك الاول ان القول
 فليبين بان خلاف الاوليات
 زعمنا انما هو في ذاته فان تصور
 اطرافها لا يتغير باعتبار
 ذلك من حيث هو في نفسه
 اختلافها في نفسها بالنظر الى
 محال في ذاتها باعتبار
 كسبها وبغير الاحتياج
 بين النظر وغيره فليس
 يفرق بينها صلا ولا في
 والنتيجة

قوله لما عرفت من استواء طرفي الممكن
 على ان البقطين لا يكون استواء
 في نسبة تصور الاطراف في شئ
 الظرفين اليه بها فاصلا لان
 البقطين لا يكون استواء في
 الاطراف فليبين بان
 فلو لم يكن في نسبة
 الاطراف فليبين بان
 فلو لم يكن في نسبة
 الاطراف فليبين بان
 فلو لم يكن في نسبة
 الاطراف فليبين بان

[illegible]

الاول في الامور التي هي من جنس النعمان
والثاني في الامور التي هي من جنس العقاب
والثالث في الامور التي هي من جنس الجزاء
والرابع في الامور التي هي من جنس العفو

(Handwritten Persian script)

يعني انما هذا المؤثر بالواجب لا يمكن استناده الى المختار لا تفعل المختار مسبق بالنصد والفسد الى الا
 متقدم عليه مفارن لعدم قصد ايجاده لان الفصد الى ايجاد الموجود يمنع بديهه ورد بان تقدم الفصد على الا
 كتقدم اليجاد على الموجود انما بحسب الذات فيجوز مفارنهما للوجود ما لان الحال هو الفصد الى ايجاد الموجود
 بوجود حاصل قبل بل يقول اذا كان الفصد كائنه وجود المفصو كان الفصد مع المفصو زمانا واذا لم يكن كما
 فيه تقدمه تقدم عليه زمانا كقصدا الى افعالنا ومع الامام الرازي استناده الى الموجباته متمكبات
 ناهية في القديم اما حال بقائه ويلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه وعلى المتقدمين يلزم كون حادثا وقد
 فرضناه قدما وقد عرف جوابه ولا تقدم اى بالذات ولا بالزمان سوى الله لما سبقتا القدم الذاتى لا بوصفه
 كذوات الله نعم لما سبقتا من ادلة توحيد الواجب ما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله نعم واجبه قد بانه
 ناه بذات الواجب بخلافها لا يقتصر الى غير الذات واما القدم الزمانى فيوصف ذاته نعم اتفاقا من الحكماء
 واهل الملل وصفاته ايضا عند الاشاعرة ومن يجدد حذوهم فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه ونعم صفات موجودة
 قديمة قائمة بذاته نعم واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فقروا القدم الزمانى ايضا كذوات الله ولم يقولوا بالصفات
 الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالمال اثبتوا الله نعم احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيثية والوجودية
 وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة هي علمه للامر بغيره بمنزلة الذات هي الالهية فلم يزم
 القول بغير القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء
 لكنهم قالوا بغير المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا
 القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واقتصر على المصنف بانهم يفترون بين الوجود والاثبات ولا يجعلون
 الاحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير
 يقول القديم ما لا اول لثبوته وكان قوله ولا معنى للقديم الا ذلك فهاهنا اعتراض اى لا معنى بالوجود الا ما
 عنوان الثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده وبين قولنا لا اول لثبوته حتى لو فرض في اللفظ غير الوجود
 الى الثبوت قالوا اثبات القدماء كقول النصارى انما كقولنا ما اثبتوا مع ذاته نعم صفات ثلثا قديمة سموها اقام
 هي العلم والوجود والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته نعم صفات مبعثا او اكثر والجواب بانهم انما كفروا لانهم
 اثبتوها ذواتا لصفات وانما اشاعوا التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا بانها صفات فاقول العلم
 الى المسيح والمنقول بالانفصال لا يكون الا اذا اثبتا المنع من الذوات القديمة هو الكفرون اثبات
 الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفروا الله نعم بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة
 لا شائهم الهة ثلثة كما يدل عليه قوله وما من اله الا الله الواحد وما عرفت ان الله نعم وصفاته فلا يوصف
 بالقديم باجماع المتكلمين لان ما سوا الله نعم وصفاته مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم واما الحكماء فقالوا
 يقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية بذواتها وصفاتها من الصور والشكل واصل الحركة والجمع
 بمعنى انها حركية من صلة من الازل الى الابد لان كل حركة تفرض من حركتها في مسبوقه باخرى فكون حادثا
 وكذا الوضع والاجسام العنصرية يهيولها واثبت الثبوت من الجحش قد بينها النور والظلمة قالوا تولدوا

قوله تعالى انما هذا المؤثر بالواجب لا يمكن استناده الى المختار لا تفعل المختار مسبق بالنصد والفسد الى الا
 متقدم عليه مفارن لعدم قصد ايجاده لان الفصد الى ايجاد الموجود يمنع بديهه ورد بان تقدم الفصد على الا
 كتقدم اليجاد على الموجود انما بحسب الذات فيجوز مفارنهما للوجود ما لان الحال هو الفصد الى ايجاد الموجود
 بوجود حاصل قبل بل يقول اذا كان الفصد كائنه وجود المفصو كان الفصد مع المفصو زمانا واذا لم يكن كما
 فيه تقدمه تقدم عليه زمانا كقصدا الى افعالنا ومع الامام الرازي استناده الى الموجباته متمكبات
 ناهية في القديم اما حال بقائه ويلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه وعلى المتقدمين يلزم كون حادثا وقد
 فرضناه قدما وقد عرف جوابه ولا تقدم اى بالذات ولا بالزمان سوى الله لما سبقتا القدم الذاتى لا بوصفه
 كذوات الله نعم لما سبقتا من ادلة توحيد الواجب ما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله نعم واجبه قد بانه
 ناه بذات الواجب بخلافها لا يقتصر الى غير الذات واما القدم الزمانى فيوصف ذاته نعم اتفاقا من الحكماء
 واهل الملل وصفاته ايضا عند الاشاعرة ومن يجدد حذوهم فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه ونعم صفات موجودة
 قديمة قائمة بذاته نعم واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فقروا القدم الزمانى ايضا كذوات الله ولم يقولوا بالصفات
 الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالمال اثبتوا الله نعم احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيثية والوجودية
 وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة هي علمه للامر بغيره بمنزلة الذات هي الالهية فلم يزم
 القول بغير القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء
 لكنهم قالوا بغير المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا
 القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واقتصر على المصنف بانهم يفترون بين الوجود والاثبات ولا يجعلون
 الاحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير
 يقول القديم ما لا اول لثبوته وكان قوله ولا معنى للقديم الا ذلك فهاهنا اعتراض اى لا معنى بالوجود الا ما
 عنوان الثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده وبين قولنا لا اول لثبوته حتى لو فرض في اللفظ غير الوجود
 الى الثبوت قالوا اثبات القدماء كقول النصارى انما كقولنا ما اثبتوا مع ذاته نعم صفات ثلثا قديمة سموها اقام
 هي العلم والوجود والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته نعم صفات مبعثا او اكثر والجواب بانهم انما كفروا لانهم
 اثبتوها ذواتا لصفات وانما اشاعوا التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا بانها صفات فاقول العلم
 الى المسيح والمنقول بالانفصال لا يكون الا اذا اثبتا المنع من الذوات القديمة هو الكفرون اثبات
 الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفروا الله نعم بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة
 لا شائهم الهة ثلثة كما يدل عليه قوله وما من اله الا الله الواحد وما عرفت ان الله نعم وصفاته فلا يوصف
 بالقديم باجماع المتكلمين لان ما سوا الله نعم وصفاته مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم واما الحكماء فقالوا
 يقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية بذواتها وصفاتها من الصور والشكل واصل الحركة والجمع
 بمعنى انها حركية من صلة من الازل الى الابد لان كل حركة تفرض من حركتها في مسبوقه باخرى فكون حادثا
 وكذا الوضع والاجسام العنصرية يهيولها واثبت الثبوت من الجحش قد بينها النور والظلمة قالوا تولدوا

من أمثالهما والآخران يثبتون منهم اثبتوا قدما خمسة اثنان منها حيان فاعلان سما الباري والنفس وعنوا بالنفس بالكون
مبدء للجو وهي الارواح البشرية والسموية وواحد منفصل غير حي وهو الهوى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا
منفصلين وهما الدهر والخلد فالواعتشقت النفس بالهوى لتوقف كما لانها الحسنة والعقلية عليها فحصل من
اختلاطهما النوع المكنونات وذهب المصنوع الى انه ليس في الوجود قدوم لا بالذات ولا بالزمان سوى ان الله نعم واد
انصفاته نعم ليست زائدة على ذاته كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة ولا يقتضيه حادث الى المادة والمدة والاولم
الشم يعني لو افترض كل حادث الى مادة ومدة لزم الشم لانها ايضا حادثان اذ لا قدوم في الوجود سوى الله نعم
يفتقران ايضا الى مادة ومدة اخرين ونقل الكلام اليها حتى يثبت لا يثبت معنى افتقار الحادث الى المدة ان وجوده
مسبق بوجود مدة سابقة عليه لا يجمع مع الوجود فلو افترضت في مدة اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير
النهاية لزم وجود حادث لا بد منه لها كدورات الافلاك على راي الحكماء لا يثبت امور موجودة معا الى غير النهاية
والج هولاء دون الاول لا نقول الاول ايضا على راي المصنوع وسائر المتكلمين كما سيجي في بحث ابطال التمسك
لحكماء الى ان كل حادث مسبق بمدة ومادة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس
بالعقلية ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدم ولا بالشرط لان عدم الشيء ليس له شرط بالنسبة لوجوده
ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشيء وعدمه رتبة حتى لا عقل هو بالزمان فاذن عدم الحادث في زمان سابق فثبت
ان الحادث مسبق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا فيما آخر من التقدم بتمونه تقدما بالذات كما سبق
في المتن وذكرنا هناك ان هذا القسم مني لاجتاحت كثير من الحكماء والمتكلمين وذلك منها وجه آخر وجود الحادث
بعد ان لا يمكن له بعدة بالقياس الى قبله ليست قبلية الواحد على الاثنان التي قد يكون بهما ما هو قبل وما هو
بعد معاني حصول الوجود بل قبلية لا يجمع مع البعدية فلا بد لها من معرض بعرضه هي بالذات وذلك لان
معرض قبلية ان عرضة قبلية لا بواسطة شيء آخر فذاك وان عرضة قبلية بواسطة شيء آخر فذلك الشيء الا
هو قبل بالذات وهو لا يكون نفس لعدم لان عدمه لو افضى لذاته قبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا
لم يصبر معا وبعد فاعتين ان يكون معرض قبلية امر مغاير لهما وما هو الا الزمان اقول ان اراد معرض قبلية
بالذات ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا يتم ان قبلية لا بد لها من معرض كل وان اراد به ما يكون معرضا
لها اولا وبالذات لا بواسطة امر آخر فلا يتم انه لا يكون نفس لعدم قوله لان عدمه لو افضى لذاته قبلية لا يكون
بعد قلنا مسلم لكن لعدم لا يقتضيه لذاته قبلية ووجه ثالث وهو ان وجود الحادث بعد ان لا يمكن له قبل وذلك
القبل كمتصل غير قار بالذات هو الزمان ما انتم كره فلا تبقيل الزيادة والنقصان فان قبل زيدا الى نوح مثلا
اطول وان زيدا الى موسى ما انتم متصل فلا تبقيل الانقسام لا الى حد فان قبل زيدا الى نوح يمكن ان يقسم وين
قبل زيدا الى عمر ومثلاثه الى بكر ثم الى نوح وهكذا يمكن ان يقسم قبل زيدا الى عمرو وي قبل زيدا الى خالد ومثلاثه الى
بشر ثم الى عمرو وما انتم غير قار بالذات فلا تبقيل لاجتماع في الجو فان كل جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس الى
اخر قبلية لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد لا يثبت قبلية اضافية بين القبل والبعد وكذا البعدية اضافية
بينهما والمضافان يجب اجتماعهما في الوجود لا نقولهما اضافان عقليان يجب ان يوجد معرضا معا في العقل

فقدان الوجود في القبلية بالذات قوله وادعاه الاول
حكماء يقولون ان القبلية بالذات قولهم بالقياس الى
الذات في الزمان والاول في الزمان الذي هو في القبلية بالذات
بغير عدم وان كان الزمان عادوا اليه على ان في القبلية بالذات
لشيء في غير زمانها انما في القبلية بالذات في الزمان الذي هو في القبلية بالذات
لهم ما افادته الدليل على انهم انما يقضونه في التقدم والى غير ذلك

فقدان الوجود في القبلية بالذات قوله وادعاه الاول
حكماء يقولون ان القبلية بالذات قولهم بالقياس الى
الذات في الزمان والاول في الزمان الذي هو في القبلية بالذات
بغير عدم وان كان الزمان عادوا اليه على ان في القبلية بالذات
لشيء في غير زمانها انما في القبلية بالذات في الزمان الذي هو في القبلية بالذات
لهم ما افادته الدليل على انهم انما يقضونه في التقدم والى غير ذلك

فاسد لا لانهم انما يحصل بغير تلك الحوادث المتعاقبة للحوادث حالات موجودة في الخارج ليجتاح الى محل موجود فيه فيحصل بحسبها للحوادث من حيث ان الفضا عن العلة بنفاوت مراتب تلك الفرض لكن ذلك امر عطف لا محقق له في الاحتمال كيف وانما

نسبة بين الحادث والقبض عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعتقاد بدو تحقيق المنسبين فيها والقديم لا يجوز عليه لعدم لوجوبه بالذات ولا سنده اليه لما اشنع اسناد القديم الى الفاعل بالاختيار فاقبض قد منع عدمه لانه اما واجبة لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مسند الى الواجب بالذات اما بواسطة او بواسطة فدينه واما ان كان يمنع عدمه لوجوبه ودام المعلول بدوام علته الثانية لا يثبت فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لاننا نقول امتنع عدمه الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذاتي فنعدها لما كان الوجب علا لا اختلا لا موجبا بالذات لم يكن شي من معلوماته فدينا

الفصل الثاني في المهية ولو لمعها كالوحد والكثرة وتطابقها وهي اى لفظة

المهية مشتقة عما هو وهو اى المهية وتذكر الضمير باعتبار الخبر ما به جاب عن المثال بما هو وتطلق لفظة المهية غالبا على الامر المعقول اى الحاصلة في القوة العاقلة فلا يكون الاكلما موجودا في الفهم ومن ثم قيل لفظة المهية بدل على الكلية التامة وتطلق الذات والمحمية غالبا عليها اى على المهية مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يوجب ذات العنقادة حقيقة بل ما هيها وهذا محض الاجتهاد في تدبير عمل هذا اللفاظ الثلاثة بلا اعتبار في بينها والكل من ثواني المعقولات اى مفهومها هذه اللفاظ عوارض ذهنية تفرض لما صدق في علمها من المعقولات الاولى في الدرجة الثانية من العقل وقدير بالذات ما صدق عليه المهية من الافراد والمحمية الجزئية هي هوية وقدير بالهوية الشخص وقدير بها الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء مغايرة لما عرض لها من الاعضاءات لانه كانت تلك العوارض او مغايرة كالزوجية والفرقة والوجود والعدم والوحدة والكثرة على معنى ان الامور العارضة لمحمية شيء لا يكون نفس ذلك الشيء المعروض ولا داخله في حقيقةه والاى وان لم يكن كل بل كانت نفس حقيقةه وضما او داخله فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخله فيها لما صدق اى في ذلك الشيء المعروض كالانسان في مثالنا هذا على بانها اى على ما بانها تلك العوارض كالكثر في مثالنا هذا المناء للواحد فان الانسان كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كان الواحد نفس حقيقة الانسان او داخله فيها لم يكن الانسان الكثير انسانا للثنائي بين الكثرة والوحدة المعبرة في مفهوم الانسان ويكون المهية مع كل عارض مغايرة لها مع ضده فانه اذا لوحظت الانسانية ولو حظ معها الوحدة حصل هناك انسا واحدا مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان الماخوذ مع الوجود يكون مقابل للانسان الماخوذ مع عدم وهكذا واما اذا لوحظت الانسانية ولم يلحظ معها شيء من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك الا الانسانية لا الانسان الواحد ولا الكثير ولا الوجود ولا المعدوم لا على معنى انها ليست منصفة بشي منها فانها لا تحصل خلوقا عن المتقابلات اذ لا بد لها من انصافها بواحد من المتناقضين بل على معنى انه لا يمكن للعقل مجزئة الملاحظة ان يحكم على المهية بشي من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلحظ امر اخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة فليحظر ان تلك العوارض ليست للمهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخله فيها والا لما احتج الى ملاحظة اخرى هذا معنى قوله وهي من حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطر في القبض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية اى في حد ذاتها اهل هي شيء من تلك العوارض

فانما لا لانهم انما يحصل بغير تلك الحوادث المتعاقبة للحوادث حالات موجودة في الخارج ليجتاح الى محل موجود فيه فيحصل بحسبها للحوادث من حيث ان الفضا عن العلة بنفاوت مراتب تلك الفرض لكن ذلك امر عطف لا محقق له في الاحتمال كيف وانما نسبة بين الحادث والقبض عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعتقاد بدو تحقيق المنسبين فيها والقديم لا يجوز عليه لعدم لوجوبه بالذات ولا سنده اليه لما اشنع اسناد القديم الى الفاعل بالاختيار فاقبض قد منع عدمه لانه اما واجبة لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مسند الى الواجب بالذات اما بواسطة او بواسطة فدينه واما ان كان يمنع عدمه لوجوبه ودام المعلول بدوام علته الثانية لا يثبت فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لاننا نقول امتنع عدمه الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذاتي فنعدها لما كان الوجب علا لا اختلا لا موجبا بالذات لم يكن شي من معلوماته فدينا منع عدمه لانه اما واجبة لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مسند الى الواجب بالذات اما بواسطة او بواسطة فدينه واما ان كان يمنع عدمه لوجوبه ودام المعلول بدوام علته الثانية لا يثبت فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لاننا نقول امتنع عدمه الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذاتي فنعدها لما كان الوجب علا لا اختلا لا موجبا بالذات لم يكن شي من معلوماته فدينا

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[illegible]

اول ما ينبغي فيها فالجواب السلب لكل شئ من تلك العوارض يذكر في السلب قبل الحقيقة لا بعدها أي يجب أن لا يأتى
ليس من حيث هو انسان باللف لا شئ من الاشياء ولا يأتى ان الانسان من حيث هو انسان ليس باللف لان هذه الصفة قد
تكون للايجاب العدولي وح بصير المعنى الانسان من حيث هو انسان هو اللف ذلك بطر واما قال بطر في النقص ان
يستحق الجواب قطعاً باخبار احد شئ الزيد واما اذا سئل بالزيد بين الايجاب المحصل والمعدول كان ينبغي هل الانسان
اللف لا الف فلا يستحق الجواب وان احبب بجواب سلب شئ الزيد معاً فقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته
واذا عرفت هذا فاعلم ان للمهنية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة احدها ان تؤخذ بشرط مقارنتها
وبسبب المهني المحلولة والمهنية بشرط شئ وقد تؤخذ بشرط ان لا يقارن بها شئ من العوارض ويسمى المحررة والمهنية
بشرط لا شئ وقد تؤخذ بشرط لا بالمقارنة ولا بعدمها وتسمى المطلقة والمهنية لا بشرط شئ والمحررة والمحلولة
مباينتان مندرجتان تحت المطلقة وتقوم بعض الناس ان القوم جعلوا المهنية منقسمة الى هذه الاقسام الثلاثة
فتمسك بذلك على نحو كون الشئ قسماً من نفسه بناء على ان المهنية المطلقة نفس المهنية التي جعلت مورد المقسمة
ومثلاً في القول عما اشترنا اليه من ان القوم لما بينوا ان مهنية كل شئ مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعبارات اشاروا
الى ان المهنية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة فنورد القسمة حال المهنية بالقياس الى عوارضها ثم نقسم الشئ
الى نفسه الى غيره بطر قطعاً بل قسم الشئ لا بد ان يكون مغايراً له بل لا بد ان يكون لخص من مظهره ما يأتى من ان الجوانب مثلاً
نقسم الى الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الجوانب من وجه كلام ظاهر في ان حقيقة التقسيم ضم مخص الى مشترك
فواقع فيما للجوانب هو الجوانب الابيض والجوانب الاسود لا الابيض والاسود المطلقان فكان في الجوانب اما الجوانب ابيض
واما الجوانب اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص من الجوانب فاراد المقص ان يبين تلك الاعبارات ولحاكمها
فقد تؤخذ المهنية محذوفاً عنها باعدادها اشارة الى المهنية المحررة لكن لا دخل في اداء هذا المعنى بحيث لو انضم اليها
شئ لكان رائداً ولا يكون مفولاً على ذلك المجموع وذلك لان المهنية المحذوف عنها ما عداها يعينها هو المهنية بشرط
لا شئ من غير حاجة الى اعتبار قيد رائد ولعل ذلك بخط من وخط بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحلولة
للمهنية اذا قسم بعضها مع بعضها ايضا اعتبارات ثلثة فان الجوانب مثلاً قد تؤخذ نارة بشرط شئ فيكون من نوع
من انواعه ونارة بشرط لا شئ فيكون من جنسه ونارة لا بشرط شئ فيكون محمولاً عليه وليس معنى اخذه هي هنا بشرط شئ ان
يؤخذ بشرط اى شئ كان كالتصاحك والكاتب مثلاً بل معناه ان يؤخذ بشرط ان يدخل فيه ويحصله وبما ان الجوانب
مهنية مبهم لا يتعين ولا يتحصّل الا بفصل ينضم اليه فيحصله ويكتله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخل فيه من حيث
انه يتحصّل ومنعين فاذا اخذ من حيث انه دخل فيه ما يحصله ويعينه فل هو ما يؤخذ بشرط شئ ولذلك في الجوانب بشرط
شئ هو عين النوع فالجوانب بشرط الناطق عين الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى اخذه هي هنا بشرط
لا شئ انه يكون مجرداً عن كل شئ على ما ذكر في المهنية المحررة بل معناه ان يؤخذ من حيث انه قد انضم اليه امر خارج عنه وقد
سما امر ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزء لجزء الشئ من حيث هو جزء لا يكون محمولاً عليه موافقاً اذا لا
يصح ان يكون هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قبل الجوانب بشرط لا شئ جزء ومادة لما تركب منه وغير محمول عليه فلا بد في
هذين الاعتبارين للجوانب من اخذ شئ معه في الاول اعني اخذه بشرط شئ يؤخذ ذلك الشئ معه من حيث هو داخل فيه

كل معرف وفي الثاني اعني اخذ بشرط لا يثبت يؤخذ معه ذلك البش من حيث هو اذ يد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط
فان بعض من حيث هو من غير ان يفرض لشيء آخر اي لا يؤخذ معه شيء من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه مضم اليه
بل يؤخذ من حيث هو فيكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على انواع المندرجة تحته وقيل على ذلك حال
الناطق وكذا حال غيرهما من الاجزاء المحمولة للمهية اذا تحققت ما للتوابع ثبتت لك ان قوله محذوف عنها ما عداها هو
المهية بشرط لا يثبت بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم اليها الخ هو معناها بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين
يون بعيد لا يثبت المعبر عن المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام فرضا لا نقول له بردان مجرد
الفرض يعنى عن الانضمام اذ لا فائدة في اعتنا فرض الانضمام بدون اعتنا الانضمام لا يثبت قوله محذوف عنها
ما عداها على المعنى الثاني ولا يجعل قوله بحيث لو انضم الخ بياننا وكشفنا له قال ابن سينا ان المهية قد تؤخذ بشرط لا يثبت
بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يشار به زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على
ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخط بين الاصطلاحين لا نقول لا يثبت مع قوله ولا توجد الا في الازدهان لان المهية
بشرط لا يثبت بالمعنى الثاني لا خلاف لا حذامكان وجودها ذهنا وخارجا كما لا خلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول
لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا الشخص فلو وجدت لزم اقرارها بالعوارض فلم تكن مجردة انما الخلاف في امكان وجودها
ذهنا في بعضهم يمنع وجود هذه الذهن ايضا لان الكون في الذهن اي من العوارض الذهنية وقال بعضهم يجوز في الذهن
اذا ثبت بالتحديد عن العوارض الخارجية لان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية
ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور الفاتمة بالازدهان لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج
لان الكون في الخارج والشخص ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سبق تحققت في بحث الوجود وان اراد بالعوارض
الخارجية ما يكون عرضها بحسب نفس الامر وبالذهنية ما جعلها الذهن قديما واعبر عرضها لها من غير ان يكون ذلك
بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى ونحو ما
اختره المصنف لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه لا يخرج التصور اصلا فلا يمنع ان يعقل الذهن المهية
المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعبرها معارفها وبلا حظها لك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة
ببعضها الا ترى انه يمكن الحكم على المجردة مطم باسحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء لا بعد تصوره فاندفع ما قبل
من ان الكون في الذهن من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقرارها بالعوارض فلم تكن مجردة لان ذلك الاقرار انما
هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني في الخارج انما هو بحسب التصور والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر غايته
الامر ان يلزم ان يكون تلك المهية مخلوطة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجود الذهني التصور ولا فساد في ذلك كما
ان المعدوم مطم بتصوره الذهن فبصرف موجود بحسب نفس الامر مع انه معدوم بحسب الفرض العقل من غير مضادة وقد
من يتحقق ذلك مرارا واعترض بان حاصل ما ذكره ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات فهو مخلوطة بحسب نفس الامر وليست
مجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة تصور غير مطابق للواقع ولا عبرة بما لا يطابقه فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن
لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النفي ان المجردة لا يوجد في الذهن وذلك مدعا نا واجيب بان لا معنى للمجردة الا ما عثره
العقل لك وقد بان لا يمنع وجوده الخارج ايضا بان يكون مفروقا بالعوارض والمخصوصا وبغيره العقل مجرد عن ذلك

قوله في الثاني اعني اخذ بشرط لا يثبت يؤخذ معه ذلك البش من حيث هو اذ يد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط
فان بعض من حيث هو من غير ان يفرض لشيء آخر اي لا يؤخذ معه شيء من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه مضم اليه
بل يؤخذ من حيث هو فيكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على انواع المندرجة تحته وقيل على ذلك حال
الناطق وكذا حال غيرهما من الاجزاء المحمولة للمهية اذا تحققت ما للتوابع ثبتت لك ان قوله محذوف عنها ما عداها هو
المهية بشرط لا يثبت بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم اليها الخ هو معناها بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين
يون بعيد لا يثبت المعبر عن المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام فرضا لا نقول له بردان مجرد
الفرض يعنى عن الانضمام اذ لا فائدة في اعتنا فرض الانضمام بدون اعتنا الانضمام لا يثبت قوله محذوف عنها
ما عداها على المعنى الثاني ولا يجعل قوله بحيث لو انضم الخ بياننا وكشفنا له قال ابن سينا ان المهية قد تؤخذ بشرط لا يثبت
بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يشار به زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على
ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخط بين الاصطلاحين لا نقول لا يثبت مع قوله ولا توجد الا في الازدهان لان المهية
بشرط لا يثبت بالمعنى الثاني لا خلاف لا حذامكان وجودها ذهنا وخارجا كما لا خلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول
لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا الشخص فلو وجدت لزم اقرارها بالعوارض فلم تكن مجردة انما الخلاف في امكان وجودها
ذهنا في بعضهم يمنع وجود هذه الذهن ايضا لان الكون في الذهن اي من العوارض الذهنية وقال بعضهم يجوز في الذهن
اذا ثبت بالتحديد عن العوارض الخارجية لان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية
ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور الفاتمة بالازدهان لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج
لان الكون في الخارج والشخص ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سبق تحققت في بحث الوجود وان اراد بالعوارض
الخارجية ما يكون عرضها بحسب نفس الامر وبالذهنية ما جعلها الذهن قديما واعبر عرضها لها من غير ان يكون ذلك
بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى ونحو ما
اختره المصنف لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه لا يخرج التصور اصلا فلا يمنع ان يعقل الذهن المهية
المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعبرها معارفها وبلا حظها لك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة
ببعضها الا ترى انه يمكن الحكم على المجردة مطم باسحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء لا بعد تصوره فاندفع ما قبل
من ان الكون في الذهن من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقرارها بالعوارض فلم تكن مجردة لان ذلك الاقرار انما
هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني في الخارج انما هو بحسب التصور والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر غايته
الامر ان يلزم ان يكون تلك المهية مخلوطة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجود الذهني التصور ولا فساد في ذلك كما
ان المعدوم مطم بتصوره الذهن فبصرف موجود بحسب نفس الامر مع انه معدوم بحسب الفرض العقل من غير مضادة وقد
من يتحقق ذلك مرارا واعترض بان حاصل ما ذكره ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات فهو مخلوطة بحسب نفس الامر وليست
مجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة تصور غير مطابق للواقع ولا عبرة بما لا يطابقه فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن
لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النفي ان المجردة لا يوجد في الذهن وذلك مدعا نا واجيب بان لا معنى للمجردة الا ما عثره
العقل لك وقد بان لا يمنع وجوده الخارج ايضا بان يكون مفروقا بالعوارض والمخصوصا وبغيره العقل مجرد عن ذلك

في الخارج لا يكون في نفسه مفردا بل في العوارض منع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد
 ما يعبره العقل كمن جاز وجوده فيهما اقول وايضا اذا كان معنى مجردا ذكر لا يصح قوله ان تلك الهيئة مخلوقة بحسب
 الامر مجرد بحسب الفرض لان تلك الهيئة على هذا التفسير للمجرد تكون مجردة بحسب نفس الامر ويندم ببيان المحقق في ذلك
 ذكره اقول في الجواب انه لا معنى للوجود في الذهن الا ما تصور العقل اعم من ان يكون ذلك التصو مطابقا للواقع ام لا
 فحق لا ندعي شيئا ان مجرد قد يكون متصورا للعقل مفروضا له واما ان ذلك الفرض مطابق للواقع فحق لا ندعيه بل نعبر
 بان خلاف الواقع ثم قال وقد توخذ لا بشرط بشئ اشارة الى الهيئة المطلقة وهو كل طبيعي المفهوم ان منع نفس تصور
 عن وقوع الشك فيكون مجردا كره هذا الفرض وان لم يمنع فهو كالحال كالانسان فان له صورة مشتركة بين افرادها اي
 لكل واحد منها انه هو واما فبد المنع بنفس التصو للخرج بعض اقسام الكل من حد مجرد ويدخل في حد الكل كقوله واجب الوجود
 اذ لو قيل مجرد ما منع فيه الشك ببناء دونه الامتناع بحسب نفس الامر قبل الكلية اذ انشئت بالاشراك امتنع عرضها
 الخارج للموجودات الخارجية والارزاق انصاف ان واحد يعينه زمان واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون الكلية
 عارضة في الخارج للموجودات الخارجية ودعم ان اجتماع المتقابلات انما يمنع في الذات الواحدة الشخصية وفي الذات
 الواحدة النوعية والجنسية وقال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشاركة بين افرادها وهي في كل فرد
 منها معرضة للشخص معين وليس مشترك بين تلك الافراد مجموع المعارض والعارض معا بل لم اشترك شخص واحد
 بين امور كثيرة بل المشترك هو المعارض وحده ولا استحالة فيه ودفعه بان كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر
 في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بدمية فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة
 في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في
 الخارج ومشاركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك تمنع عرضها للتصور العقلية ايضا فان كل واحدة منها صورة جزئية
 فامتنع اشتراكها الا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا تمنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة
 نعم بعض التصو العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصو الذهنية مناسبة مخصوصة لا تكون لتسا
 الصو العقلية فانا اذا تفكرنا بهذا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذي يحصل فيها اذا
 تفكرنا فرسا معينا ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تفكر كل واحد منها اثر مفرد فانا اذا ارادنا ان يدور
 عن شخصنا حصل في اذهاننا الصورة الانسانية المعراض عن اللوح واذا ارادنا بعد ذلك امر او جردناه ايضا حصل
 منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة من غير دون زيد واستخرج ما اشتركا اليه
 من خواص متشعبة بنفس واحد فانه اذا ضرب احدنا على شمع او رسم في ذلك المنقش فان ضرب عليها خاتم آخر لم يبق
 الشمعة بنفس آخر ولو سبوا الى الشمعة غير المتضرب عليها ولا لكان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك المنقش بعينه
 لا يبق كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما يتطابقها
 تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون بين كل واحد منها بحيث يكون كل واحدنا انما نقول ان الكلية هي مطابقة
 العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطم ولعل الشك في ذلك ان الامور الخارجية ذات مناصلة بخلاف الصو العقلية
 فانها كالاطلال المتقضية للارباب بغيرها وكان هذا المعنى متعينا مفهوم الكلية فهي مطابقة الصورة العقلية

في الخارج لا يكون في نفسه مفردا بل في العوارض منع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد
 ما يعبره العقل كمن جاز وجوده فيهما اقول وايضا اذا كان معنى مجردا ذكر لا يصح قوله ان تلك الهيئة مخلوقة بحسب
 الامر مجرد بحسب الفرض لان تلك الهيئة على هذا التفسير للمجرد تكون مجردة بحسب نفس الامر ويندم ببيان المحقق في ذلك
 ذكره اقول في الجواب انه لا معنى للوجود في الذهن الا ما تصور العقل اعم من ان يكون ذلك التصو مطابقا للواقع ام لا
 فحق لا ندعي شيئا ان مجرد قد يكون متصورا للعقل مفروضا له واما ان ذلك الفرض مطابق للواقع فحق لا ندعيه بل نعبر
 بان خلاف الواقع ثم قال وقد توخذ لا بشرط بشئ اشارة الى الهيئة المطلقة وهو كل طبيعي المفهوم ان منع نفس تصور
 عن وقوع الشك فيكون مجردا كره هذا الفرض وان لم يمنع فهو كالحال كالانسان فان له صورة مشتركة بين افرادها اي
 لكل واحد منها انه هو واما فبد المنع بنفس التصو للخرج بعض اقسام الكل من حد مجرد ويدخل في حد الكل كقوله واجب الوجود
 اذ لو قيل مجرد ما منع فيه الشك ببناء دونه الامتناع بحسب نفس الامر قبل الكلية اذ انشئت بالاشراك امتنع عرضها
 الخارج للموجودات الخارجية والارزاق انصاف ان واحد يعينه زمان واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون الكلية
 عارضة في الخارج للموجودات الخارجية ودعم ان اجتماع المتقابلات انما يمنع في الذات الواحدة الشخصية وفي الذات
 الواحدة النوعية والجنسية وقال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشاركة بين افرادها وهي في كل فرد
 منها معرضة للشخص معين وليس مشترك بين تلك الافراد مجموع المعارض والعارض معا بل لم اشترك شخص واحد
 بين امور كثيرة بل المشترك هو المعارض وحده ولا استحالة فيه ودفعه بان كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر
 في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بدمية فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة
 في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في
 الخارج ومشاركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك تمنع عرضها للتصور العقلية ايضا فان كل واحدة منها صورة جزئية
 فامتنع اشتراكها الا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا تمنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة
 نعم بعض التصو العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصو الذهنية مناسبة مخصوصة لا تكون لتسا
 الصو العقلية فانا اذا تفكرنا بهذا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذي يحصل فيها اذا
 تفكرنا فرسا معينا ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تفكر كل واحد منها اثر مفرد فانا اذا ارادنا ان يدور
 عن شخصنا حصل في اذهاننا الصورة الانسانية المعراض عن اللوح واذا ارادنا بعد ذلك امر او جردناه ايضا حصل
 منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة من غير دون زيد واستخرج ما اشتركا اليه
 من خواص متشعبة بنفس واحد فانه اذا ضرب احدنا على شمع او رسم في ذلك المنقش فان ضرب عليها خاتم آخر لم يبق
 الشمعة بنفس آخر ولو سبوا الى الشمعة غير المتضرب عليها ولا لكان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك المنقش بعينه
 لا يبق كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما يتطابقها
 تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون بين كل واحد منها بحيث يكون كل واحدنا انما نقول ان الكلية هي مطابقة
 العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطم ولعل الشك في ذلك ان الامور الخارجية ذات مناصلة بخلاف الصو العقلية
 فانها كالاطلال المتقضية للارباب بغيرها وكان هذا المعنى متعينا مفهوم الكلية فهي مطابقة الصورة العقلية

واللهية منها بسيطة وهي الاجز له ومنها مركبة وهي الاجز وهما موجودان ضرورة دعوى الضرورة في وجود الماهية المركبة

للامور المتكررة سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية لها فان قبل الصورة الحاصلة من
مثلا في ذهن واحد من الطائفة الذين تصوروه مطابقة لما في الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء
المطابقة لشي واحد مطابقة فلزم ان يكون تلك الصورة كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لكن
هي ظل لها ومقتضى لا يتطابق بها فان الصور لا ادراكية تكون اطلاقا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية ومن
البيان ان الصور الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا لبعضها بل كلها اطلاقا لامر واحد خارجي هو
الى هذا كلامه وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشراك اذ لو فسرته به لم يمكن عرضها للامور الخارجية لا متسا
لنصا ذات واحدة بالامور المتقابلة ولا للصور العقلية لكون كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فيجب
تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ هي تعرض للصور العقلية كما بينه اقول فساد ظاهر لان المنطقين باسهم
فمما المفهوم الى الكلي والجزئي فمعرض الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية
التي هي اشخاص فانا اذا اردنا زيدا مثلا وحصل في اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا كان هناك امور ثلاثة زيدا وهو شخص
موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا تنصف بالكلية لانها صورة
جزئية في نفس جزئية كما اعترف به هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورته
العقلية علم لا معلوم وهو الموضوع بالكلية والاشراك بين الكثيرين بمعنى حملها ايجابا فظهر ان مناع عرض
الاشراك بين كثيرين للوجودات الخارجية وكذا للصور العقلية لا يدل على عدم صحة تفسير الكلية بالاشراك وانما
كان يدل لو كان الموضوع بالكلية احدها بين وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة تعرض للصور العقلية
مع انها صور جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كلها وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوم الكلية
والجزئية متقابلين وذلك مما لم يقل به احد ولو استدلل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بهذا المعنى تعرض للصور
العقلية والكلية لا يمكن عرضها لتلك الصور لكونها جزئية حادثة في نفس جزئية كان صوابا موجود في الخارج
على معنى ان ما صدق عليه اعني الشخص موجود في الخارج على ما هو متحقق مذهب من قال بوجود الطبائع في الاعمى وهو
جزء من الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع الماهية والشخص ونسبة الماهية الى الشخص نسبة الجبر الى الفصل هذا وقد
استدل على وجود الماهية لا بشرط شي بانه جزء من الشخص الموجود في الخارج فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود
الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه واعرض عليه بانه ان اردنا ان الحيوان جزء له في الخارج فهو بل هو اول المسئلة
وان اردنا ان جزء في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة في الخارج الا ب
ان العجز جزء هذا الاعمى الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وصادق على المجموع الحاصل منه وما يضاف اليه هذا
الكلام انما يلائم بحال الماهية لا بشرط شي بالاصطلاح الاخر الذي سبق ذكره والكلية العارضة للماهية يقال لها كمال
منطقي لان المنطقي انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلى من غير ان يشترط طبيعة من الطبائع ويقال للتركيب من المعروض والعلى
كلى عقلي وهما اى الكلي المنطقي والعقلي ذهنيان يعنى من المفولات الثانية اما الكلي المنطقي فقد سبق بيان ذلك فيه
واما الكلي العقلي فلتركيبه منه هذه يعنى الكلي الطبيعي والمنطقي العقلي اعتبارات ثلاثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية
والماهية منها بسيطة وهي الاجزالية ومنها مركبة وهي الجزئية وهما موجودان ضرورة دعوى الضرورة في وجود الماهية المركبة

قوله لا اله الا الله
الذي لا اله الا هو
الذي لا اله الا هو
الذي لا اله الا هو

١٤٤

[illegible]

في نفسها محمولة بل المهيبة كونها موجودة محمولة وهذا المعنى لا ينبغي ان ينافي فيه ولا منافاة بين نفي المحمولية عن
 المهيبة بالمعنى المذكور اولاً وبين اثباتها لها بما بينا انما من ان الحق لا ينفك عنهم بطلانها فالقول بنفي المحمولية مقم
 واثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حمل على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات محمولة دون البسائط فان ارادوا بان
 لمحموليه احد المعنيين المذكورين فالقول بطلان المحمولية تلك المهيبة متفقاً عنهما معاً ومعنى جعل المهيبة موجودة
 ثابتة لها معاً وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان مهيبة المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى
 بعض اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى جعل يحققها في نفسها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج
 الذاتي لا يتصور البسيط فهو المركب متشارك في ثبوت المحمولية بحسب الوجود وتمايزاً بان المركب محمول في حد
 ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا لا ريب فيه ونقول ان قولهم ان الامكان لا يعرض للبسيط
 لم يردوا به مكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلان ذلك الكلام في المهيبة الممكنة دون الواجب المنع وايضا الوجه
 نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكر لا نفي عنه الوجوب لا منعا ايضا لانها نسبة كالامكان بل ارادوا به حاجته
 في حد ذاته كما في المركب مع بصدق الجواب عنه بما ذكر من ان عرض الامكان للبسيط لا يقتضي اثبتة في حد ذاته انه مركب
 واقول لا يخفى على المسائل ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين اعني نفي المحمولية مقم واثباتها مقم كلام حتى لا يشبه
 وقد سلفناه بعينه في بحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه ذلك البعد الذي كان قد
 عنه ومحصلة ان الحاجة الى الفاعل من لوازم مهيبة المركب ون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون المهيبة
 فليست اقل وهما اي البسيط والمركب قد يقومان بانفسهما الى لا يتفقان في تقومهما الى محل يقومان به لان لها قياما
 بانفسهما كما ان لها قياما حقيقيا بغيرها وقد يتفقان في تقومهما الى المحل فهناك اقسام اربعة ببسيط قائم بنفسه
 كالواجب العالي وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد والمركب مركب عما يتقدم
 وجودا وعدمه بالقياس الى الذهن والحاج في بعض اجزاء المهيبة متقدم عليها بحسب الوجود والذهن والحاج في وجود
 البت في الخارج يقتضي الوجود الجدران والسقف فيه وكذا وجوده الذهن مقتضى الوجودها فيه وبحسب البت ايضا
 فان عدم البت في الخارج يقتضي عدم الجدران والسقف فيه وكذا عدمه في الذهن مقتضى عدم احدهما فيه لكن البت
 اعني تقدم الاجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب البت فممن وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود
 يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب البت فاما هو بالنسبة الى شيء تام من الاجزاء فان وجود البت مقتضى وجود
 كل من الجدران والسقف غير انما يقتضي عدم احدهما ايا ما كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع و
 التقدم بحسب البت تقدم بالعلية فان وجود كل من الجدران والسقف علة نافضة لوجود البت وعدم احدهما ايا ما
 كان علة نائمة لعدمه فان قبل بلوغه من ذلك ان يكون الشيء واحدا بعينه وهو عدم هذا البت المعين مثلا علل نائمة
 بعد اجزائه اذ عدم الجدران على ما ذكرت علة نائمة لعدم البت كما ان عدم السقف ايضا علة نائمة له وهم قد صرحوا بان
 نوارد علل نائمة على معلول واحد بالشخص قلنا البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علل نائمة مجمعة
 او ممكنة الاجتماع واما العلل النائمة التي يتحصل اجتماعها فلا يزالان على استحالة التمام ان كل واحد من عدم الاجزاء
 علة نائمة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعداد الاخر فاذا عدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم ذلك الزمان ولا

في نفسها محمولة بل المهيبة كونها موجودة محمولة وهذا المعنى لا ينبغي ان ينافي فيه ولا منافاة بين نفي المحمولية عن
 المهيبة بالمعنى المذكور اولاً وبين اثباتها لها بما بينا انما من ان الحق لا ينفك عنهم بطلانها فالقول بنفي المحمولية مقم
 واثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حمل على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات محمولة دون البسائط فان ارادوا بان
 لمحموليه احد المعنيين المذكورين فالقول بطلان المحمولية تلك المهيبة متفقاً عنهما معاً ومعنى جعل المهيبة موجودة
 ثابتة لها معاً وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان مهيبة المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى
 بعض اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى جعل يحققها في نفسها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج
 الذاتي لا يتصور البسيط فهو المركب متشارك في ثبوت المحمولية بحسب الوجود وتمايزاً بان المركب محمول في حد
 ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا لا ريب فيه ونقول ان قولهم ان الامكان لا يعرض للبسيط
 لم يردوا به مكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلان ذلك الكلام في المهيبة الممكنة دون الواجب المنع وايضا الوجه
 نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكر لا نفي عنه الوجوب لا منعا ايضا لانها نسبة كالامكان بل ارادوا به حاجته
 في حد ذاته كما في المركب مع بصدق الجواب عنه بما ذكر من ان عرض الامكان للبسيط لا يقتضي اثبتة في حد ذاته انه مركب
 واقول لا يخفى على المسائل ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين اعني نفي المحمولية مقم واثباتها مقم كلام حتى لا يشبه
 وقد سلفناه بعينه في بحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه ذلك البعد الذي كان قد
 عنه ومحصلة ان الحاجة الى الفاعل من لوازم مهيبة المركب ون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون المهيبة
 فليست اقل وهما اي البسيط والمركب قد يقومان بانفسهما الى لا يتفقان في تقومهما الى محل يقومان به لان لها قياما
 بانفسهما كما ان لها قياما حقيقيا بغيرها وقد يتفقان في تقومهما الى المحل فهناك اقسام اربعة ببسيط قائم بنفسه
 كالواجب العالي وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد والمركب مركب عما يتقدم
 وجودا وعدمه بالقياس الى الذهن والحاج في بعض اجزاء المهيبة متقدم عليها بحسب الوجود والذهن والحاج في وجود
 البت في الخارج يقتضي الوجود الجدران والسقف فيه وكذا وجوده الذهن مقتضى الوجودها فيه وبحسب البت ايضا
 فان عدم البت في الخارج يقتضي عدم الجدران والسقف فيه وكذا عدمه في الذهن مقتضى عدم احدهما فيه لكن البت
 اعني تقدم الاجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب البت فممن وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود
 يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب البت فاما هو بالنسبة الى شيء تام من الاجزاء فان وجود البت مقتضى وجود
 كل من الجدران والسقف غير انما يقتضي عدم احدهما ايا ما كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع و
 التقدم بحسب البت تقدم بالعلية فان وجود كل من الجدران والسقف علة نافضة لوجود البت وعدم احدهما ايا ما
 كان علة نائمة لعدمه فان قبل بلوغه من ذلك ان يكون الشيء واحدا بعينه وهو عدم هذا البت المعين مثلا علل نائمة
 بعد اجزائه اذ عدم الجدران على ما ذكرت علة نائمة لعدم البت كما ان عدم السقف ايضا علة نائمة له وهم قد صرحوا بان
 نوارد علل نائمة على معلول واحد بالشخص قلنا البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علل نائمة مجمعة
 او ممكنة الاجتماع واما العلل النائمة التي يتحصل اجتماعها فلا يزالان على استحالة التمام ان كل واحد من عدم الاجزاء
 علة نائمة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعداد الاخر فاذا عدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم ذلك الزمان ولا

وقد افاضنا في هذا الكلام على البسيط
 في كتابنا في علم الوجود
 في كتابنا في علم الوجود
 في كتابنا في علم الوجود
 في كتابنا في علم الوجود

[illegible]

المواهب الحسنة
لأنها لا تقبل إلا بالماء
وغير الماء لا يقبل إلا بالماء
وغير الماء لا يقبل إلا بالماء
وغير الماء لا يقبل إلا بالماء

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

فقد ذكرنا ان في الاخر الاما ان يكون صور الاول في الخبر نظرنا ان كان
للاريد قبول ما ان يكون صور الامور متعددة ان يكون صور على المحو
مفعلة فلا يتبين ان صور الاول كانت مفعلة وان كان المراد ان يكون
بشيء وجوده في الذين صور المفعول في خبرنا ان في خبرنا ان في خبرنا
صاوت في امور متعددة فالعلم ان في خبرنا ان في خبرنا ان في خبرنا
وعد هو الما في الاخر ان في خبرنا ان في خبرنا ان في خبرنا
ما يكون العلم الاول ان في خبرنا ان في خبرنا ان في خبرنا
ان يكون الامور المتعددة ان في خبرنا ان في خبرنا ان في خبرنا
الاضال الاول من ان في خبرنا ان في خبرنا ان في خبرنا
وان كان المراد ان في خبرنا ان في خبرنا ان في خبرنا
يكون صور الامور متعددة ان في خبرنا ان في خبرنا ان في خبرنا
متخالفه ان في خبرنا ان في خبرنا ان في خبرنا
ان في خبرنا ان في خبرنا ان في خبرنا
وهو في خبرنا ان في خبرنا ان في خبرنا
ان في خبرنا ان في خبرنا ان في خبرنا
ان في خبرنا ان في خبرنا ان في خبرنا
عند المارج لا ان في خبرنا ان في خبرنا ان في خبرنا

[illegible]

[illegible]

[illegible]

قول مع ان الان لنبال تقديما الخوالا بل قد غر
دجوى و التهنين رفة فاعمال
قول رفة فاعمال

فلا بد من معرفة ما قبله
فلا بد من معرفة ما بعده
فلا بد من معرفة ما هو
فلا بد من معرفة ما هو

فلا يمنع من ذلك اقل فيه بذلك اذ قد
العباد من كل فقط ان كان بينه وبين
الجميع بها كما يشترط بالدين الذي لا يورثه

وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والال دل على المهبة المشتركة بل يكون اخص منه فبهم المهبة عن مشاركا لها في ذلك
الاعم فيكون فصلا ثم رتب الفصل في الشفا بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من حيث ذكر ايضا انه ليس
الفصول المقتونة ما لا يثبت وقال في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح ان ين على الكثرة التي كانت
بالعباس اليها قوله لا جوابا هو فلا شك انه يصلح للمميز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم رتب الفصل
في الاشارات بما هو اعم مما في الشفا حيث قال ويرسم بانه كل محل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال بعض المحققين
كلام الشفا مبني على امتناع تركيب المهبة من امرين متساويين والافلازم انزوله لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه اما
اولا فلجواز ان لا يكون ثمرة ذاتي اعم كما اذا تركب من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعم ايضا
فيكون كل من الامرين المتساويين فصلا فلا يصح تعريف الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركيب
المهبة من امرين متساويين فاذا كان الذاتي مساويا للاعم الذاتيات او لم يكن هناك ذاتي اعم كان مبرز عن مشاركا
في الوجود لا في الجنس فكان فصلا بمقتضى تعريفه المذكور في الاشارات حيث عزم ولم يفيد بقوله من جنسه فاذا كان
منه كان مبرز عن مشاركا في الجنس وقال المصنف في شرحه للاشارات الفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للجنس
مثلا فانه لا يوجد في غيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كعوض الملائكة مثلا
المتقدمين فان الجنس انما يحصل ويقوم بمرئوعا وذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على المتقدم الاول فكل
ما عده ما يشارك في الوجود واما على المتقدم الثاني فعن كل ما يشارك في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق
عن جميع ما يشارك في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشارك في الوجود اذ لا يمتاز عن الملائكة
بل عما يشارك في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشافعي وغيره
من تبعه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له واخص منه والمساو له
هو المساوي له هو ما يصلح للمميز عما يشارك في الوجود والاخص منه هو ما يصلح للمميز ما يختص به عما يشارك في الجنس
بعمما ولزم على ذلك تجويز تركيب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين له ولا يكون منهما الجنس بل يكون
فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا اصولهم التي بنوا عليها وبما ذهبنا اليه عن امثال هذه التحويلات الى هنا
كلامه واول ما توجه به لكلام الاشارات فقد عارض عليه بان مناط الفصلية ليس هو للمميز عن جميع المشاركات ولا
لم يكن الفصل البعيد فصلا بل للمميز عن بعض المشاركات ومثل الناطق مبرز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق
ولهذا الاعراض وجه دفع سنذكره واما قوله غير مطابق لاصولهم يعني ان الفصل محصل للطبيعة الجفينة وان الجنس العالي
لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعددا وان ما لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك
فجوابه ان قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركيب المهبة من امرين متساويين وبنوا عليه تلك الفروع والشيخ تبعهم في
الشفا والمتأخرون لما راوا ضعف ادلتهم على ما يسطرون وجوعا عن هذا الاصل والفروع ايضا الامتناع لهم عليه بل
غير مبني على هذا الاصل واما قوله غير مطابق للوجود يعني لفهم الادلة على ان ليس في الوجود مثل تلك المهبة فقول
كلها مدخولة فان منها ان لو تركب مهبة حقيقيه من امرين متساويين فلا بد ان يتحقق بينهما حاجة وليس احدهما
اولا لا احتياج من الاخر لانها ذاتيان متساويان فيحتاج كل منهما الى الاخر ويلزم الدور وانه لا يتم وجوب الاحتياج

في الاجزاء المحمولة لانهما اجزاء ذهنية لا يمايز بينهما في الوجود الخارجي اما يجب لك في الاجزاء الخارجية المتمايزة بحسب الوجود الخارجي
 ولو سلم فلنخرج كل منهما الى اخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما الى الاخر من غير عكس ولا محذور فلا يلزم
 من التمايز الصدق الثاني في الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج في احد الطرفين وفي الاخر رجوع بلا مرجع ومنها ان كل مهيمنة اما
 جوهر او عرض فان كان جوهر كان الجوهر جنسا لها وان كان عرضا كان احد السبعة والثلاثة على اختلاف المذهبين جنسا
 لها فلا يكون تركيبها من امرين متساويين وان فرض تلك المهيمنة جنسا من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين
 متساويين كان كل منهما اما جوهر او عرضا لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا الصدق على الجوهر بالمواطاة اذا كان الكلام
 في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهر افا ما ان يكون جوهر مطلقا فلزم تركب الجوهر من نفسه وجوهل انحصار
 والجوهر المطلق جزء منه فلا يلزم ان يكون الشيء جزء لجزء نفسه وان صح وهكذا نقول في سائر الاجناس العالية كما لم مثلا
 فان كل جزء من اجزائه اما كمال او لا كمال ونسوق الكلام الى آخره ورد باننا لانم انحصار الممكنات في المقولات العشر والاثني عشر
 اذ لم يبق عليه برهان بل ولا قالوا بل وانما التردد عونه انحصار الاجناس العالية في احدهما والفرق ظاهر بحسب انحصار
 الاجناس العالية في احدهما مع وجود ممكنات كثيرة غير متدرجة في تلك الاجناس كيف قد صرحوا بان اللفظة والوجود
 من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لانم جنسها لما تحتها ولا دليل لهم على ذلك سلمناه لكن قوله جزء الجوهر اما ان يكون
 جوهر او عرضا اما ان يرد بان الجزء اما مفهوم الجوهر ومفهوم العرض واما ان يرد بان الجزء اما ان يصدق عليه الجوهر او
 العرض فان كان المراد الاول فلا يلزم ان يكون مفهومه مغايرا لمفهوم الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا ينحصر
 المفهومين وان كان المراد الثاني فلا يلزم ان الجزء لو كان جوهر انحصار لزم ان يكون الشيء جزء لجزء نفسه اما يلزم لو كان ذاتيا
 له وهو ثم فان الصدق اعم من ان يكون صدق الذاتي او العرضي فلا يلزم من وجود العام وجود الخاص لا يبق الكلام على تقدير
 كون الجوهر جنسا لما تحتها فلو صدق على جزءه كان ايضا جنسا له لا عرضيا لانا نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا
 لما تحتها انه جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك يمنع من ان يكون جنس كانه ضرورة ان اجناس الميات النوعية صادقة على
 صدق العرض العام على افرادها اقول وايضا لزم هذا الدليل لدل على امتناع تركب المهيمنة من الاجزاء المحمولة مطلقا
 كانت متساوية ولا فانا نقول في الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لان كلاهما اما انسان او لا
 انسان وبهم الدليل في هذا وقد بطل الدليل على هذا المطلب من غير استعانة بامتناع تركب المهيمنة من امرين متساويين
 فيقال المهيمنة التي لا جنس لها لا فضل لها لانه اذا لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها في ذاتي حو لا يحتاج الى ان يفصل
 بفصل بل هي منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة في الوجود وهو مردود بان عدم احتياجها الى انفصالها
 عن غيرها الى فصل لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو لها يجوز احتياجها في تقوم حقيقة الى الجزء المساوي لا يفصل
 عن غيرها بل يستحق به حقيقة والجزء المساوي فصل لانحصار اجزاء المهيمنة في الجنس لفصل او يقال الفصل بعين
 امور ثلاثة الاول التميز الثاني التعيين وازالة الابهام وازالة الابهام والثالث الفصل اعني التطبيق على
 تمام المهيمنة فالشيخ في الشفا ان الفصل له معنى اول وثان فان المنطقيين كانوا استعملوه فيما يميز به شيء
 عن شيء لازما او مفارقا ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى ما يميز به الشيء ذاته وهو الذي يميز به طبيعة الجنس فميز
 بعينها وبفوقها نوعا فلجوز ان يتركب مهيمنة من امرين يساويانها لا يكون شيء منهما فضلا لها اذ لا يمتزج شيء من هذين

في الاجزاء المحمولة لانهما اجزاء ذهنية لا يمايز بينهما في الوجود الخارجي اما يجب لك في الاجزاء الخارجية المتمايزة بحسب الوجود الخارجي
 ولو سلم فلنخرج كل منهما الى اخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما الى الاخر من غير عكس ولا محذور فلا يلزم
 من التمايز الصدق الثاني في الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج في احد الطرفين وفي الاخر رجوع بلا مرجع ومنها ان كل مهيمنة اما
 جوهر او عرض فان كان جوهر كان الجوهر جنسا لها وان كان عرضا كان احد السبعة والثلاثة على اختلاف المذهبين جنسا
 لها فلا يكون تركيبها من امرين متساويين وان فرض تلك المهيمنة جنسا من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين
 متساويين كان كل منهما اما جوهر او عرضا لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا الصدق على الجوهر بالمواطاة اذا كان الكلام
 في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهر افا ما ان يكون جوهر مطلقا فلزم تركب الجوهر من نفسه وجوهل انحصار
 والجوهر المطلق جزء منه فلا يلزم ان يكون الشيء جزء لجزء نفسه وان صح وهكذا نقول في سائر الاجناس العالية كما لم مثلا
 فان كل جزء من اجزائه اما كمال او لا كمال ونسوق الكلام الى آخره ورد باننا لانم انحصار الممكنات في المقولات العشر والاثني عشر
 اذ لم يبق عليه برهان بل ولا قالوا بل وانما التردد عونه انحصار الاجناس العالية في احدهما والفرق ظاهر بحسب انحصار
 الاجناس العالية في احدهما مع وجود ممكنات كثيرة غير متدرجة في تلك الاجناس كيف قد صرحوا بان اللفظة والوجود
 من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لانم جنسها لما تحتها ولا دليل لهم على ذلك سلمناه لكن قوله جزء الجوهر اما ان يكون
 جوهر او عرضا اما ان يرد بان الجزء اما مفهوم الجوهر ومفهوم العرض واما ان يرد بان الجزء اما ان يصدق عليه الجوهر او
 العرض فان كان المراد الاول فلا يلزم ان يكون مفهومه مغايرا لمفهوم الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا ينحصر
 المفهومين وان كان المراد الثاني فلا يلزم ان الجزء لو كان جوهر انحصار لزم ان يكون الشيء جزء لجزء نفسه اما يلزم لو كان ذاتيا
 له وهو ثم فان الصدق اعم من ان يكون صدق الذاتي او العرضي فلا يلزم من وجود العام وجود الخاص لا يبق الكلام على تقدير
 كون الجوهر جنسا لما تحتها فلو صدق على جزءه كان ايضا جنسا له لا عرضيا لانا نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا
 لما تحتها انه جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك يمنع من ان يكون جنس كانه ضرورة ان اجناس الميات النوعية صادقة على
 صدق العرض العام على افرادها اقول وايضا لزم هذا الدليل لدل على امتناع تركب المهيمنة من الاجزاء المحمولة مطلقا
 كانت متساوية ولا فانا نقول في الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لان كلاهما اما انسان او لا
 انسان وبهم الدليل في هذا وقد بطل الدليل على هذا المطلب من غير استعانة بامتناع تركب المهيمنة من امرين متساويين
 فيقال المهيمنة التي لا جنس لها لا فضل لها لانه اذا لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها في ذاتي حو لا يحتاج الى ان يفصل
 بفصل بل هي منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة في الوجود وهو مردود بان عدم احتياجها الى انفصالها
 عن غيرها الى فصل لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو لها يجوز احتياجها في تقوم حقيقة الى الجزء المساوي لا يفصل
 عن غيرها بل يستحق به حقيقة والجزء المساوي فصل لانحصار اجزاء المهيمنة في الجنس لفصل او يقال الفصل بعين
 امور ثلاثة الاول التميز الثاني التعيين وازالة الابهام وازالة الابهام والثالث الفصل اعني التطبيق على
 تمام المهيمنة فالشيخ في الشفا ان الفصل له معنى اول وثان فان المنطقيين كانوا استعملوه فيما يميز به شيء
 عن شيء لازما او مفارقا ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى ما يميز به الشيء ذاته وهو الذي يميز به طبيعة الجنس فميز
 بعينها وبفوقها نوعا فلجوز ان يتركب مهيمنة من امرين يساويانها لا يكون شيء منهما فضلا لها اذ لا يمتزج شيء من هذين

هذا هو المقصود من قوله تعالى
 والذين آمنوا واتبعتهم
 ذلالتهم فلا تأتوهم
 من قبل ولا من خلف
 ولا يؤمنون بآيات الله
 ولا بالرسول ولا يسمعون
 له ولا يذوقون عذابه
 ولا يذوقون عذابه
 ولا يذوقون عذابه

والذين آمنوا واتبعتهم
 ذلالتهم فلا تأتوهم
 من قبل ولا من خلف
 ولا يؤمنون بآيات الله
 ولا بالرسول ولا يسمعون
 له ولا يذوقون عذابه
 ولا يذوقون عذابه
 ولا يذوقون عذابه

الامور الثلاثة في واحد من الامرين اما التميز فلان تلك المهية لا مشارك لها في ذاتي فلا يتصور فيها تميز عن المشاركات
 في الذاتيات نعم لها مشاركات في امور عرضية كالوجود وغيره لكن ما يميزها مما اذعنها كما ان جزءها ايضا مما اذعنها
 عما يشارك في عرضياتها فليس كون احدهما ميمز الاخر عن المشاركات في العرضيات باولى من عكسه واما التخصيص والتعيين
 فلا يمتنعان على امرين ميمزتين لا ينطبق عليهما ميمزتها وذلك مفقود فيما تركب من امور متساوية ولا فائدة
 هذه المعاني الثلاثة بأسرها في تلك الامور المتساوية لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل
 على تلك الامور بالاشتراك اللفظي ونحن انما ادعينا ان ما لا يفرق له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى اخر يوضع له
 ثارة اخرى والجواب ان المعنى في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون التعيين والتخصيص فانما خارجا عن مفهومه
 مفاد ان له لكونه منضم الى امور ميمزة غير متحصلة وكلام الشيخ في الشفا قد ذكرنا انه منبى على امتناع مثل تلك المهية
 ثم ذلك التميز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز المهية عما عداها سواء قلنا ان تلك المهية
 بنفسها امتانة ايضا عما عداها ولا يلزم منه تخصيص الحاصل لان امتيازها بنفسها غير امتيازها بغيرها فالحجز لها كما
 ان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الاخر وقلنا انها لا تمايز بنفسها اصلا بل امتيازها باجزائها واذ
 كان كل واحد من الامور المتساوية ميمزا ذاتيا للمهية كان فصلا لها بذلك المعنى حقيقة كيف لا وقد بطل الخصا
 الذاتي في الجنس والفصل بل الخصا الكليات في الجنس وفاده ظهر من ان ينفى او يثبت المهية اذ اتركبت من جزئين مجموعين
 فلا بد ان تكون مركبة من جنس وفصل اما اذا كان احدهما جزئين اعم من الاخر فظا واما اذا تساوا فلا بد ان تلك المهية المركبة
 مشاركة لاحدهما في طبيعته لانه صادق على المهية المركبة وعلى نفسه وهو تمام المشترك بينهما ضرورة انها لا يشتركا
 في ذاتي اخر ولا خفاء في انها مختلفان بالحقيقة للغاير بين حقيقة الكل والجزء فهو تمام المشترك بين امرين مختلفين
 بالحقيقة فيكون جنسا والمهية المركبة مخالفة لذلك الجزء في طبيعته لجزء الاخر لانه ذاتي للمهية عرضي له فهو ميمز
 لها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب بان الامم ان الجزء الاخر يميز المهية بالقياس الى ذلك الجزء كيف
 وهو صادق على ذلك الجزء كيف هو صادق على ذلك الجزء ايضا وان كان صدقا عرضيا فان اخذ مع وصف كونه
 ذاتيا حتى يخصص بالمهية ورز ان وصف الذاتية امر اعتباري فلا يكون الماخوذ معه فصلا للمهية الموجودة وايضا
 مشاركة المهية المركبة احدا لجزئها في طبيعته لا يوجب ان يكون جنسا وانما يكون كل لو كان تحت نوعان واشتر
 لا يكون نوعا لنفسه وكل فصل تام اي مرتب سماه تاما لفصول الفصل البعيد بالنسبة اليه فان الفصل البعيد
 ميمز للمهية التي هو بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض مشاركاتهما لكن لا يميزها عن تمام مشاركاتهما ولا يخصها بها
 بخلاف الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان عن تمام مشاركاته ويحصل نوعا والحيات لا يميز الانسان
 كل ولا يحصل انما يميز عن جميع المشاركات ويحصله الحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد
 اذ لو تعد فالواحد منهما ان يحصل بربا بفراده الجنس فصا به نوعا وليس الاخر في حصول هذا النوع مدخل
 هو فصلا دون الاخر وان حصل بهما معا كان فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل مع ابنته على كبر
 المهية من امرين متساويين يرد عليه اننا نختار ان الجنس يحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا قوله كانا فصلا واحدا
 لا متعددا قلنا نعم اذ لم يؤخذ في مفهوم الفصل القريب يحصل الجنس بربا بفراده لا ينفى الفصل القريب تمام

والذين آمنوا واتبعتهم
 ذلالتهم فلا تأتوهم
 من قبل ولا من خلف
 ولا يؤمنون بآيات الله
 ولا بالرسول ولا يسمعون
 له ولا يذوقون عذابه
 ولا يذوقون عذابه
 ولا يذوقون عذابه

والذين آمنوا واتبعتهم
 ذلالتهم فلا تأتوهم
 من قبل ولا من خلف
 ولا يؤمنون بآيات الله
 ولا بالرسول ولا يسمعون
 له ولا يذوقون عذابه
 ولا يذوقون عذابه
 ولا يذوقون عذابه

والذين آمنوا واتبعتهم
 ذلالتهم فلا تأتوهم
 من قبل ولا من خلف
 ولا يؤمنون بآيات الله
 ولا بالرسول ولا يسمعون
 له ولا يذوقون عذابه
 ولا يذوقون عذابه
 ولا يذوقون عذابه

Handwritten text in a cursive script, likely Persian or Urdu, covering the entire page. The text is dense and appears to be a continuous narrative or a collection of verses. The script is highly stylized and characteristic of the 18th or 19th century.

بافغلام

[illegible]

قوله ويرد عليها انه لا يلزم كون خبر الما لم يعلم ان قول اوله ان قوله
لو قصد لرفع خبره كان غير راجع الى انه قد علم تلك الما لان
منها بالخبر الاخر فحينئذ لا بد ان يعلم ذلك انما هو بالبرهان
بطلان ذلك ولعلك تطرق لوضع كجواب الخبر فان قلت
انه لا يقدح في ذلك بل هو كجواب الخبر فان قلت
الذات اذا لم يعلم فحينئذ لا بد ان يعلم ذلك انما هو بالبرهان
ان عرض الخبر في ذلك راجع الى انما هو بالبرهان
عرض خبره فاذكر انما هو بالبرهان
فحينئذ لا بد ان يعلم ذلك انما هو بالبرهان

فَوَدَّوْكَ الْمَطْلُوعَ بَيْنَ يَدَيْكَ وَالْمَنْشُورَ إِلَى الْإِنْفِاقِ عَلَى الْوَدَّعِ
فَهَبْ لِي فَضْلَ غَضَائِكَ وَسَيِّدِي وَنَظْمِي وَبِذَلِكَ لِي لُفْطِي وَ
الْهَبْ لِي الْمُنْطَفِئَ

[illegible]

لخصه هذا الشخص من النوع دون الخصه الاخرى منه على وجودها ونميتها فان كان نميتها بهذا الشخص داروان كان الشخص
 آخر لسل والجواب ان عرضة لا يثبت على نميتها سابق بل يلزم الى وحاصله ان ذلك دوره فيه فان المية اذا وجد وجد
 نميتها بمعارضها من الشخص ذلك كحصول انواع من الجنس ثمانية بالفضل ولا يثبت اختصاص كل فضل بحقه على نميتها
 سابق لا يثبت وجود المعارض مقدم على وجود المعارض بالضرورة فكذلك نميتها لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف
 الفصل وحصول انواع من الجنس فان النميتها هناك عقلية لا خارجي لا نقول تقدم المعارض على المعارض انما هو بالذات
 دون الزمان وهو لا يسلم تقدم مامعه لا بالزمان وهو لا بالذات لجواز ان يكون الشيء محاجا اليه ولا يكون
 مقارنا كك واجتنب المخالف اي الفائل يكون الشخص موجودا في الخارج بوجوه الاول ان جزء الشخص الموجود في الخارج
 وجزء الموجود في الخارج موجود بالضرورة والجواب ان ان اردت بالشخص معروض الشخص فظ ان الشخص عارض له لا جزء منه
 وان اردت المجموع المركب منهما فلا يتم انه موجود فان من يمتنع كون الشخص موجودا كيف يعلم انه مع معروضه موجود ان بل هو
 عنده هو المعارض وحده ودفعه صاحب الموافقة بان المراد بالشخص الذات متبعا لوجوده هو مثل زيد ولا ريبه لعل
 في وجوده وليس مفهوم مفهوم لانسان وحده قطعا والاصدق على عمر انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو
 مع شيء اخر نسبة الشخص فذلك الشيء الاخر جزء زيد فيكون موجودا اثره قال ان نسبة المية الى الشخص كنسبة الجنس الى
 الفصل فكما ان الجنس امر بهائم العقل يحمل مية متعددة ولا يبعين لشيء منها الا بانضمام فصل اليه وبما متحدان ذاتا
 وجعلا ووجودا في الخارج ولا يميزان الا في الذهن كذلك المية النوعية يحمل هويات متعددة لا يبعين لشيء منها الا
 بشخص يضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومما يميزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو المية
 الانسانية مثلا وموجود آخر هو الشخص حتى يتركب منها فرد منها والامر يصح حمل المية على افرادها بل ليس هناك
 الامور واحد اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى مية نوعية وشخص كما يفصل المية النوعية الى الجنس
 والفصل وقبة نظر لما سبق من ان الجزء العقلي للموجود الخارج لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو
 ما يخصه من الكم والكيف لا ين ويخوذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم
 لا يميزونها الشخص بل مابة الشخص الثاني في الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تكثر بنفسها لما سبق من المية
 من حيث هي لا تقضي الوحدة ولا الكثرة وانما تكثر بما ينشأ اليها من الشخص وهو موجود ولا يمكن التكثر بحسب
 بل بحسب عيب العقل الثالث ان الشخص لو كان عدما لما كان متبعا في نفسه اذ لا هوية للمعدم فلم يكن متبعا لغير
 ضرورة ان ما لا يثبت له لا يصلح سببا لشيء مما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما ان ما ينشأ الى الطبيعة ويعتبرها
 ويكنها هي العوارض الشخصية ولا نزاع في وجودها على ما سبق لا الشخص ولو سلم فان الموجود الخارجية يجوز ان تنشأ
 بالامور العدمية وتكثرها بتلك الصفات وانما زها بها عما ليست منصفه بها كالاعى التي يميزها بالعمى ليس باعنى
 الرابع ان الشخص لو كان عدما وليس عدما مطلقا لكان عدما لا الشخص او للشخص اذ لا يخرج عن التخصيص ولت
 الشخص اما عدما او بشئ وعلى المقادير يلزم كونه وجودا اما على الاولين فلا نقض العدم وجودا واما على الثاني
 فلا حكم الامثال واحد والجواب ان لا يتم ان العدم يلزم ان يكون عدما لا مابا بل يكون معدوما في الخارج على ما ادعينا
 من انه امر اعتباري لو سلم فلا يتم ان نقض العدم وجودا كالا متناع واللا امتناع ولو سلم فان اردت بالشخص الشخص

قد ورد في بعض النسخ ان المية النوعية هي التي لا يبعين لشيء منها الا بانضمام فصل اليه وبما متحدان ذاتا
 وجعلا ووجودا في الخارج ولا يميزان الا في الذهن كذلك المية النوعية يحمل هويات متعددة لا يبعين لشيء منها الا
 بشخص يضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومما يميزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو المية
 الانسانية مثلا وموجود آخر هو الشخص حتى يتركب منها فرد منها والامر يصح حمل المية على افرادها بل ليس هناك
 الامور واحد اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى مية نوعية وشخص كما يفصل المية النوعية الى الجنس
 والفصل وقبة نظر لما سبق من ان الجزء العقلي للموجود الخارج لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو
 ما يخصه من الكم والكيف لا ين ويخوذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم
 لا يميزونها الشخص بل مابة الشخص الثاني في الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تكثر بنفسها لما سبق من المية
 من حيث هي لا تقضي الوحدة ولا الكثرة وانما تكثر بما ينشأ اليها من الشخص وهو موجود ولا يمكن التكثر بحسب
 بل بحسب عيب العقل الثالث ان الشخص لو كان عدما لما كان متبعا في نفسه اذ لا هوية للمعدم فلم يكن متبعا لغير

مفهومها فلا يحصر لجواز ان يكون الشخص عدما لمفهوم اخر وان اردنا ما صدق عليه فلا يتم ان ما صدق عليه لا لا الشخص فهو
 عدما لمفهوم نفهضة شيئا كيف لا لا الشخص صادق على جميع المحققين ولو سلم فلا يتم مماثل الشخص لا يجوز ان تكون شيئا
 مشاركا في عارض هو مفهوم الشخص كما من الشخص لو كان عدما لما بنا فيه ضرورة كالاطلاق والكلية
 والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما بنا فيه كالكلية والعموم وبكلمة لا ينفك عن عدم
 الاطلاق كان الشخص مشتركا بين افراد المهيبة كعدم الاطلاق لان التقدير ان عدم الامر لا ينفك عن عدم الاطلاق
 وعدم الاطلاق متحقق في جميع افراد المهيبة فكذا الشخص فلا يكون بهذا فلا يكون شخصا وان لم يكن الشخص عدما
 للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك لعدم
 هو الشخص وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون الشخص فيلزم كون الشيء مطولا ومعينا وفيه رفع للنفيضين
 واما بان يتحقق الشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه جمع للنفيضين واجاب ما سبق
 من ان لا يتم ان العد لا يلزم ان يكون عدما لامر ولو سلم فنقول ان اردنا بالشخص الذي يجعله عدم الاطلاق مطلقا
 فلا يتم امتناع اشتراكه بين افراد المهيبة كعدم الاطلاق وانما يمنع لانه لا يكون شيئا من افراد المهيبة بالشخص الخاصة المعروفة
 لمطلق الشخص وان اردنا بالشخص الخاص فنحن ان لم يسعدنا للاطلاق ولا لما ينفك عن عدم الاطلاق بل الامر
 بوجود عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك الشخص وهو لا يستلزم الاكون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك
 الشخص ولا استحالته في ذلك لجواز ان يكون شخصا بشخص اخر ولما كان هناك مظنة سؤال وهو ان يكون
 للمهيبة شخص كان الشخص لا الشيء ما لا يتشخص بشخص شيئا آخر ونقل الكلام الى ذلك الشخص في نفسه
 اوتق لو كان للمهيبة شخص كان له وجودا تاما في الذهن او في الخارج وكل موجود سواء كان في الذهن او في الخارج لا بد له من شخص
 فلا بد للشخص من شخص وهكذا حتى يتم اوتق لو كان الشخص من الامور الاعيان لمكان له وجود العقل فكان له شخص
 لما مر من ان الوجود ههنا كانا خارجيا يستلزم الشخص ونقل الكلام الى هذا الشخص حتى يتم اجاب بقوله فاذا
 نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من الشخصا فيه ولا يستلزم بل ينقطع بانقطاع الاعيان ونحو ذلك في
 الكلام في امثال ذلك على وجه لا يزيد عليه فلا ينفك وقد يجاب بما سبق من ان الشخص شخص بذاته لا يتشخص زائد
 على ذاته حتى يلزم التمسك واشترائه مع سائر الشخصا في مفهوم الشخص اشراك في امر عرضي واما ما به الشخص فقد يكون
 يكون نفس المهيبة فلا تناقض وقد يستدل الى المادة الشخصا بالاعراض الخاصة بحالة فيها قال الحكماء المهيبة قد
 تكون متشخصة بنفسها مستغنة في نفسها عن فرض الاشراك فيها كالواجب نعم فلا يتصور هناك تعدد اصلا وقد لا تكون
 متشخصة بنفسها بل يتشخص مغاير لنفسها روح قد يستدل تشخصها الى المهيبة بنفسها او بلوازها في تشخص شخص
 والا لزم تخلف العلول عن علل الحق المهيبة في كل فرد مع عدم تشخص الفرد الاخر وقد يستدل الى غيرها ولا يجوز ان
 يكون امر منفصلا عن الشخص لان نسبة الى كل افراد الشخصا على السواء ولا حال فيه لان حال الشخص لا فقار
 اليه يكون مناجرا عنه ويكون علل الشخصا المتقدم عليه لكونه مقبولا على ما مر من ان نسبة الى الشخص نسبة الفصل
 الى النوع يكون متقدما عليه وهو محقق فغير ان يكون محلا له وهو المادة وقد تم تفسيرها في بحث ان كل حادث
 مسبوق بمادة والاستدلال الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها فلا بد من ان غير المنفصل لا يتشخص

قد لا يكون مفهوم الشخص عدما لمفهوم اخر وان اردنا ما صدق عليه فلا يتم ان ما صدق عليه لا لا الشخص فهو
 عدما لمفهوم نفهضة شيئا كيف لا لا الشخص صادق على جميع المحققين ولو سلم فلا يتم مماثل الشخص لا يجوز ان تكون شيئا
 مشاركا في عارض هو مفهوم الشخص كما من الشخص لو كان عدما لما بنا فيه ضرورة كالاطلاق والكلية
 والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما بنا فيه كالكلية والعموم وبكلمة لا ينفك عن عدم
 الاطلاق كان الشخص مشتركا بين افراد المهيبة كعدم الاطلاق لان التقدير ان عدم الامر لا ينفك عن عدم الاطلاق
 وعدم الاطلاق متحقق في جميع افراد المهيبة فكذا الشخص فلا يكون بهذا فلا يكون شخصا وان لم يكن الشخص عدما
 للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك لعدم
 هو الشخص وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون الشخص فيلزم كون الشيء مطولا ومعينا وفيه رفع للنفيضين
 واما بان يتحقق الشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه جمع للنفيضين واجاب ما سبق
 من ان لا يتم ان العد لا يلزم ان يكون عدما لامر ولو سلم فنقول ان اردنا بالشخص الذي يجعله عدم الاطلاق مطلقا
 فلا يتم امتناع اشتراكه بين افراد المهيبة كعدم الاطلاق وانما يمنع لانه لا يكون شيئا من افراد المهيبة بالشخص الخاصة المعروفة
 لمطلق الشخص وان اردنا بالشخص الخاص فنحن ان لم يسعدنا للاطلاق ولا لما ينفك عن عدم الاطلاق بل الامر
 بوجود عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك الشخص وهو لا يستلزم الاكون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك
 الشخص ولا استحالته في ذلك لجواز ان يكون شخصا بشخص اخر ولما كان هناك مظنة سؤال وهو ان يكون
 للمهيبة شخص كان الشخص لا الشيء ما لا يتشخص بشخص شيئا آخر ونقل الكلام الى ذلك الشخص في نفسه
 اوتق لو كان للمهيبة شخص كان له وجودا تاما في الذهن او في الخارج وكل موجود سواء كان في الذهن او في الخارج لا بد له من شخص
 فلا بد للشخص من شخص وهكذا حتى يتم اوتق لو كان الشخص من الامور الاعيان لمكان له وجود العقل فكان له شخص
 لما مر من ان الوجود ههنا كانا خارجيا يستلزم الشخص ونقل الكلام الى هذا الشخص حتى يتم اجاب بقوله فاذا
 نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من الشخصا فيه ولا يستلزم بل ينقطع بانقطاع الاعيان ونحو ذلك في
 الكلام في امثال ذلك على وجه لا يزيد عليه فلا ينفك وقد يجاب بما سبق من ان الشخص شخص بذاته لا يتشخص زائد
 على ذاته حتى يلزم التمسك واشترائه مع سائر الشخصا في مفهوم الشخص اشراك في امر عرضي واما ما به الشخص فقد يكون
 يكون نفس المهيبة فلا تناقض وقد يستدل الى المادة الشخصا بالاعراض الخاصة بحالة فيها قال الحكماء المهيبة قد
 تكون متشخصة بنفسها مستغنة في نفسها عن فرض الاشراك فيها كالواجب نعم فلا يتصور هناك تعدد اصلا وقد لا تكون
 متشخصة بنفسها بل يتشخص مغاير لنفسها روح قد يستدل تشخصها الى المهيبة بنفسها او بلوازها في تشخص شخص
 والا لزم تخلف العلول عن علل الحق المهيبة في كل فرد مع عدم تشخص الفرد الاخر وقد يستدل الى غيرها ولا يجوز ان
 يكون امر منفصلا عن الشخص لان نسبة الى كل افراد الشخصا على السواء ولا حال فيه لان حال الشخص لا فقار
 اليه يكون مناجرا عنه ويكون علل الشخصا المتقدم عليه لكونه مقبولا على ما مر من ان نسبة الى الشخص نسبة الفصل
 الى النوع يكون متقدما عليه وهو محقق فغير ان يكون محلا له وهو المادة وقد تم تفسيرها في بحث ان كل حادث
 مسبوق بمادة والاستدلال الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها فلا بد من ان غير المنفصل لا يتشخص

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[illegible]

قلت لفظ بالبرس
اصلاح ما كان عليه بالذات ان
بأنه ذلك لا يابا كون الوجود من الوجود
فولده لا يمكن تغيره وانما
بالكنه كسبين بوجوبه بدون ان
الذات لا يمكن حصوله باللفظ
طريق غير هذا الطريق
والله والبدان حصوله في
فقد منع ان لا يتم ما كان

بالكنة و
والله اعلم
طريق
والله اعلم
المقصود

[illegible][illegible]

هذا فرض ثبوت الكثرة للواحد المتخصص محال كالمفروض وليس هذا الامثل فرض كون الجرح كلبا وهم صوابا بانه فرض محال
بالوصفة اقول هذا دليل آخر براسه لا تغفل له بما ذكره من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة مما ولو باعتبار
وتخصص لا نهما يساويان الوجود فكل موجود واحد بالتخصص يمكن للعقل ان يفرضه كمثل ان لا من جهة التي هو بها واحد
حتى يكون الفرض والمفروض محالا ويمكن ايضا ان يفرض ذوال تلك الكثرة عنه وليس هناك الفرض محالا ولا المفروض
ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتخصص فيقول قولك ان كانت الاشياء المتعددة باقية باعتمادها
فالكثرة باقية ان اردت بران تلك الاشياء باقية بعددها على ما ينبغي عنه لفظه باعتبارها فاختار انها غير باقية بعد
ولم نزل ايضا فان ذوال الكثرة عن شيء لا يقتضي ذوال وجوده والا لكان جمع المياه التي في كبران متعددة في كوز واحد
اعدا ما لها بالكلية واجزاء الماء آخر من كيم العدم والضرورة تقتضي سيطرته وان اردت انها باقية بتخصصها فامنع
وقول تلك الاشياء باقية بتخصصها وذلك عنها الكثرة وعرضها وحدة حقيقتها والحاصل ان الوحدة والكثرة
ليسا من المتخصصات فلا يزول بزوال احدهما وطرايا لا وجود موضوعهما والا لكان تقرب الماء الواحد او في متعدده
اعدا ما لها بالمياه وكذا كان جمع المياه المتعددة في انا واحد اعدا ما بالمياه واجزاء الماء والضرورة تقتضي سيطرته
على ما مر اذا فان قبل المياه اذا كانت في اوان فمناك صور جسيمه معروضه للكثرة كل واحد منها امر متصل في حدته
فاذا اجتمعت انا واحد ذلك الصور باسرها وحصلت صورة واحدة متصلة في حدته لا مفصل فيها اصلا
كما تقر عندهم محل الكثرة تلك الصور وذلك محل الوحدة هي الصورة الحادثة في اتحاد في المحل فطعا كيف وحل
الوحدة موجود في الحال معدوم في الماضي محل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي فمن على ذلك اذا كان ماء في انا
واحدة ففرق في اولى متعدده فان معروض الكثرة الطارئة هو الامور المتفصلة التي تحدث بالفرق ومعروض الوحدة
هو ذلك المتصل الذي ذوال اقول هذا مع اثنائه على اثبات الهبوط والصورة وعدم قيام حجة على ثباتها ومنهم المص
على ما سيجي انما يدل على ان الصورة لجسيمه الواحد بالتخصص لا يكون موضوعا للوحدة والكثرة فلا يهزم برهاننا كلبا
على ان امر واحد بالتخصص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لا يجوز ان يكون موضوعا هبوطا للماء الباقية بينها في الحال
وقد اصبحت احدهما بالكثرة في الاخرى بالوحدة وذلك كان في اتحادهما محالا فان قيل الهبوط ليس له في حدته انها
ولا كثره ضرورة ان المصنف حدته انما يحددها لا يمكن ايضا في حدته ان لا يحددها بل انما يحددها بالعرض على سبيل
البيع للصورة محالة فيها على طريقه وصف الشيء بما هو من الجواهر كما يوصف الساكنة في السفينة بالبحر على سبيل
البيع للسفينة فالوصف الحقيقي حل فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهبوط اقول هي شبهة منشأها الاشتراك
اللفظي فان انصا شيء ما في حدته يطلو على معنيين احدهما في مقابلة الانصاف بالعرض ومعناه ان يكون ذلك
الشيء نفسه موصوفا بهذا الامر لا ان يكون الموضوع الحقيقي شيئا اخر يعلق بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء بما هو
لمعلفه كما ان السفينة في حدتها موصوفة بالبحر كما وساكما موصوفة بالماء بالعرض وثانها ان يكون الانصاف مقصود
ذات الموضوع كما ان الاربعاء في حدته انما زوج فعوله الهبوط ليس في حدتها واحدة ولا كثره ان اراد به المعنى الاول فقد
تم قوله المصنف في حدته انما يحددها لا يمكن انصافا بالآخرى قلنا تم فان السفينة قد تكون موصوفة في حدتها بالبحر كما
وقد تكون موصوفة في حدتها بالماء بالسكون وان اراد المعنى الثاني فسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون الموضوع الحقيقي

هذا الفرض ثبوت الكثرة للواحد المتخصص محال كالمفروض وليس هذا الامثل فرض كون الجرح كلبا وهم صوابا بانه فرض محال
بالوصفة اقول هذا دليل آخر براسه لا تغفل له بما ذكره من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة مما ولو باعتبار
وتخصص لا نهما يساويان الوجود فكل موجود واحد بالتخصص يمكن للعقل ان يفرضه كمثل ان لا من جهة التي هو بها واحد
حتى يكون الفرض والمفروض محالا ويمكن ايضا ان يفرض ذوال تلك الكثرة عنه وليس هناك الفرض محالا ولا المفروض
ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتخصص فيقول قولك ان كانت الاشياء المتعددة باقية باعتمادها
فالكثرة باقية ان اردت بران تلك الاشياء باقية بعددها على ما ينبغي عنه لفظه باعتبارها فاختار انها غير باقية بعد
ولم نزل ايضا فان ذوال الكثرة عن شيء لا يقتضي ذوال وجوده والا لكان جمع المياه التي في كبران متعددة في كوز واحد
اعدا ما لها بالكلية واجزاء الماء آخر من كيم العدم والضرورة تقتضي سيطرته وان اردت انها باقية بتخصصها فامنع
وقول تلك الاشياء باقية بتخصصها وذلك عنها الكثرة وعرضها وحدة حقيقتها والحاصل ان الوحدة والكثرة
ليسا من المتخصصات فلا يزول بزوال احدهما وطرايا لا وجود موضوعهما والا لكان تقرب الماء الواحد او في متعدده
اعدا ما لها بالمياه وكذا كان جمع المياه المتعددة في انا واحد اعدا ما بالمياه واجزاء الماء والضرورة تقتضي سيطرته
على ما مر اذا فان قبل المياه اذا كانت في اوان فمناك صور جسيمه معروضه للكثرة كل واحد منها امر متصل في حدته
فاذا اجتمعت انا واحد ذلك الصور باسرها وحصلت صورة واحدة متصلة في حدته لا مفصل فيها اصلا
كما تقر عندهم محل الكثرة تلك الصور وذلك محل الوحدة هي الصورة الحادثة في اتحاد في المحل فطعا كيف وحل
الوحدة موجود في الحال معدوم في الماضي محل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي فمن على ذلك اذا كان ماء في انا
واحدة ففرق في اولى متعدده فان معروض الكثرة الطارئة هو الامور المتفصلة التي تحدث بالفرق ومعروض الوحدة
هو ذلك المتصل الذي ذوال اقول هذا مع اثنائه على اثبات الهبوط والصورة وعدم قيام حجة على ثباتها ومنهم المص
على ما سيجي انما يدل على ان الصورة لجسيمه الواحد بالتخصص لا يكون موضوعا للوحدة والكثرة فلا يهزم برهاننا كلبا
على ان امر واحد بالتخصص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لا يجوز ان يكون موضوعا هبوطا للماء الباقية بينها في الحال
وقد اصبحت احدهما بالكثرة في الاخرى بالوحدة وذلك كان في اتحادهما محالا فان قيل الهبوط ليس له في حدته انها
ولا كثره ضرورة ان المصنف حدته انما يحددها لا يمكن ايضا في حدته ان لا يحددها بل انما يحددها بالعرض على سبيل
البيع للصورة محالة فيها على طريقه وصف الشيء بما هو من الجواهر كما يوصف الساكنة في السفينة بالبحر على سبيل
البيع للسفينة فالوصف الحقيقي حل فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهبوط اقول هي شبهة منشأها الاشتراك
اللفظي فان انصا شيء ما في حدته يطلو على معنيين احدهما في مقابلة الانصاف بالعرض ومعناه ان يكون ذلك
الشيء نفسه موصوفا بهذا الامر لا ان يكون الموضوع الحقيقي شيئا اخر يعلق بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء بما هو
لمعلفه كما ان السفينة في حدتها موصوفة بالبحر كما وساكما موصوفة بالماء بالعرض وثانها ان يكون الانصاف مقصود
ذات الموضوع كما ان الاربعاء في حدته انما زوج فعوله الهبوط ليس في حدتها واحدة ولا كثره ان اراد به المعنى الاول فقد
تم قوله المصنف في حدته انما يحددها لا يمكن انصافا بالآخرى قلنا تم فان السفينة قد تكون موصوفة في حدتها بالبحر كما
وقد تكون موصوفة في حدتها بالماء بالسكون وان اراد المعنى الثاني فسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون الموضوع الحقيقي



قوله لم يقبل فصفه كان بآك سواد يصفى ثم قال انصف المومنين
والله اعلم عارفان مضمون من قبله العرفى فلا وجه لخصمه ما بين يديه
والمحكى

[illegible]

مفهوم سكون مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقول موضوع مجرد عدم الانقسام اضافته بيانه اي موضوع
هو مجرد مفهوم عدم الانقسام اقول فيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام لا يكون هو الوحدة الشخصية بحال وايضا قوله اما
ان لا يكون مفهوم سكون مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية مفهوم عدم الانقسام
وقد فرغ عليه كون اضافته الموضوع بيانه وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام بقول مطلق اي
وحدة معبر عنها بقول مطلق من غير ان يكون وحدة المفظة او المفارق او غير ذلك والافظة شخصية ان كان له مفهوم زائد
ذو وضع اقول هكذا وضعت العبارة في النسخ والصلوب ان يكون والافظة ان كان ذا وضع يعني ان لم يكن موضوع مجرد
عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو فظة ان كان ذا وضع او مفارق شخصي ان لم يكن
وضع هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة الفسمة والا اي ان قبل الفسمة فهو مفاد يقتضي ان قبل الفسمة بالذات اجسم
ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على مذهبه في نفى الهولي فلا يرد الفسمة بها لكن يرد الفسمة بما يحل في احد ما حل
بسيط ان لم ينقسم الى اجسام مختلفة الحقائق او مركب ان انقسم اليها وفي جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر لان الكلا
في معرض الوحدة الذي لا يكون معرضا للكثرة والجسم المركب احد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه
الانقسام اولى من بعض بالوحدة يعني ان الوحدة مقولة بالشكيب على ما تحتمل فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من
الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وفي الواحد بالجنس تفاوت بحسب رتبة وكذا الواحد بالفضل يتفاوت بحسب رتبة
وفي الواحد بالشخص ما لانقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكل ذلك اولى من الواحد بالعرض ثم الواحد بالعرض الخاص اولى
من الواحد بالعرض العام وكل ذلك اولى من الواحد بالوحدة العرضية وكذا الكثرة مقولة بالشكيب كونه في كل عدد
اشد منها في مادة وهو لفظ مركب جعل اسما فعرف باللام والمراد بالاجل الاجابة بالمواظاة على هذا القوي على
نحو الوحدة فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كل بعض افراد الجمل اولى من البعض بالجمل على ما سبق
قل معناه ان هو هو وهوان يكون للشبهتين وحدة من وجه على نحو الوحدة في الانقسام الى الانقسام المذكورة فكما ان
جهة الوحدة اما مقومة او عارضة فكذلك جهة هو هو جميع اقسام الوحدة مخفوفة اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعبر
هو هو الكثرة فانه لا يتصور بدون اثنينية فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة فانها
تتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد اقول ان هو هو اذا اردت به المعنى الذي ذكره يكون انقسام الى الانقسام المذكورة
باعثا انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقبة انقسام للوحدة وكل كل مفهوم اخر اعبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعبر
مفهوم اخر ينقسم هو باعثا انقسام هذا المفهوم الاخر فالعرض خصوصية هو هو يكون ثلث الجدد وايضا هذا الكلام
بعد ذكر الوحدة الشخصية واقسامها مع انها لا تندرج في هو هو غير ملائم والوحدة في الوصف المعروض الذاتي
يتفاوت اسما وها بتفاوت المضاف اليه فان الوحدة في النوع شمي عا لث في الجنس مجازية وفي الكيف مشابهة وفي الكم
مساواة وفي الوضع موازاة وفي الاضافة مناسبة وفي الاطراف مطابقة والاتحاد في اتحاد الاثنين بان يكون
هناك شيان فيصير شيئا واحدا بطريق الوحدة الاضا اليه كما اذا جمع الماء في اناء واحد والاجتماعية كما اذا اخرج
الماء والتراب فضاطينا او الكون الفسا كما الماء والهواء صارا باعقلان هواء واحدا او الاسحاة لكون الجسمان
سوادا وبياضا فصارا سوادا اجاز بل وافق واما الاتحاد الاثنين بان يصير شي بعينه من غير ان يزول عنه شي او ينقسم اليه

[illegible]

[illegible]

شئ شيئا آخر كان يكون هناك زيدا وعمر ومثلا فيتحدا بان بصر زيدا بعينه عمر أو بالعكس فذلك يمنع لو جهب الأول
 انها بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا فناء لاحدهما وبقاء الآخر
 وان لم يكن هناك شئ منهما موجودا كان هذا فناءا وحده ثالثا والكل خلاف المفروض وأعرض باننا لانم انها لو كانتا
 موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد دفع بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين
 الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحده ثالثا وأجب عن هذا الدفع بانهما
 موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صاروا احدا لا يتق بلزم ان يكون واحدا بعينه حاله محلي لا فناء
 نقول انما يلزم لو لم يتحد انا سما وكان هناك ذاتان وجد بوجود واحد وليس كل بلهما قد اتحدانا بوجود الأول
 بوجه آخر انهما قبل الاتحاد كان كل واحد منهما متشخصا بشخص منازبة عن الآخر فان بغي لك الشخص بعد الاتحاد كانا
 اثنين لا واحدا اذا افترض ان كل واحد متشخص بشخص منازبة عن الآخر فما شخصان متماثلان لا واحد وان لم يبق ذلك
 الشخص بعد الاتحاد فقد زال ما زال تشخص ضرورة زوال الشخصين والشخص فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء
 للآخر وفناء لهما وحده ثالثا ولا يمكن ان ين على قياس ما مر في الوجود انهما بعد الاتحاد متشخصا بشخص هو
 الشخصين الاولين لان كلام الشخصين الاولين كان قدما منازبة احدا اثنين عن الآخر وهذا الشخص لا يمتد
 به احدهما عن الآخر فلا يكون هو نفسهما فاهو هو بسند عي جفتي تغاير الاتحاد على سلف من ان يحمل الايجاب بسند
 اتحاد الطرفين من وجه والا لكان حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه آخر والا لكان جملا للتق على نفسه والوجود
 ليس بعدد لان العدد لا يكون كما يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعلها عددا اراد بالعدما بدخل تحت العدد
 فالتراع لفظي بل هي مبدأ للعدد المقوم بها لا غير يعني ان كل عدد مفهوم بوحدة انه لا يما دونه من الاعداد فان السنة مثلا
 مفهوم بالوحدة ست مرات لا بثلاثة وثلاثة فان تقومها بمما ليس باولى من تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها
 واحد فان تقوم بعضها لزم الترجع بلا مرجع وان تقوم بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد
 منها كاف في تقومها فيستغنى به عما عده فان قبل جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار العدد المشترك بين
 جميعها اذا مدخل في تقومها بخصوصياتها قلنا العدد المشترك بينهما الذي يقوم حقيقة السنة هو الواحد فان
 ذكر اعترافنا بالمطابق فيقومها بالوحدات ايضا ليس باولى من تقومها بالاعداد فيعود المحدث اعني الترجع بلا مرجع لانا
 نقول تقوم بالوحدات واجب باعتبار انه لازم على كل حال وايضا يمكن تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما دونه
 من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت وحدتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المنتمية تحتها فقد تصورت
 حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شئ من تلك الاعداد وحده حقيقةها واذا اضيف اليها مثلها حصلت
 الاشنية وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا ثلثا هي بزيادة واحد واحد فان الاثنين اذا اضيف اليه وحدة
 اخرى يحصل ثلثة وهي نوع آخر من العدد واذا اضيف اليها وحدة اخرى يحصل اربعة وهي ايضا نوع آخر من العدد
 وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة يحصل نوع اخر والزيادة لا ينشئ الحد لا يزد عليه فلا ينشئ الى انواع الى نوع
 لا يكون فوق نوع اخر مختلفا الحياتي هي انواع العدد لا خلافا لها باللوازم كالصميم والمنطقية والتركيبية والاولية
 واختلاف اللوازم يدل على اختلاف اللزومات وكل واحد منها اى من انواع العدد امر اعتباري لتقوم بالوحدة

التي هي اعتبارها من الضابط بحكمه اي بذلك النوع من العدة العقل على المحققين اذا انضم بعضها الى بعض في العقل
 انضماما بحسبه اي بحسب ذلك النوع من العدة مثلا اذا انضم واحد الى واحد بحكم العقل بالاشتمال عليهما واذا انضم بهما
 واحد آخر بحكم العقل بالثلاثة عليهما وهكذا والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها فان في وحدة واحدة وعشرة
 واحدة فان كل ماله وجود ذهنا او خارجا فله وحدة ما ولو بالاعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوي الوجود ولا
 يقسم الوحدات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت في امثالها من الامور الاعتبارية وقد تعرض لها شركة فان
 وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فيخصص اي يميز كل منهما عن الاخرى بالمشهور اي بما اضيف
 اليه فان وحدة زيد تمتاز بزيد عن وحدة عمرو وكذلك وحدة عمر تمتاز بعمر عن وحدة زيد ويسمى ان تعرض
 لشيء مضافا مشهورا بالاشتمال الوحدة نفسها لشيء اضافي حتى يكون معرضها مضافا مشهورا باغابته الامر ان تعرض
 لها اضافي الى معرضها الا نقول تلك الاضافة كما تعرض للوحدة تعرض لموضوعها ايضا وبهذا الاعتبار يميز
 موضوعها مضافا مشهورا وذكرنا في شرح هذا المحل من المتن ما يقتضي منه العجب وكذا المقابل يعني ان الكثرة ايضا
 تعرض لها شركة ويميز عن مشاركتها بمعرضها وبضاف الوحدة الى معرضها باعتبارين والى مقابلها بثلاث
 اي الوحدة تعرض لها اضافات ثلاث اثنان بالقياس الى معرضها واحدة منها باعتبار انها وحدة ولها ثنائيتها
 باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انهما مقابلتان للكثرة اقول ان الاضافتين الاولى
 والثانية بالتحقيقة اضافة واحدة لا تفاوت بينهما الا بالعبارة وان تعرض هذه الاضافات لاختصاص بالوحدة
 والكثرة بل كل صفة مع موضوعها بسلك الحالة وكذا المقابل اي الكثرة ايضا تعرض لها هذه الاضافات الثلاث
 فانها كثره لمعرضها وحالة فيه ومقابلته للوحدة وتعرض له اي لمقابل الوحدة ما يستحيل عرضه لها اي الوحدة
 واراد بهما جهتها معرضهما من المقابل المتنوع الى انواعه الاربعه اعني تقابل السلب واليجاب هو راجع الى
 القول والعقد والملكية والعدم وهو الاول ما خردا باعتبار خصوصيته وما تقابل الضدين وهما وجوبان
 وينعكس هو وما قبله في التحقيق والمشورية وتقابل المضاييف قال الحكماء الاثنان ان كانا متشاركين في تمام
 المهية فهما ثنائيان والافتقار لثان والمخالفة لثان اما متقابلان او غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان
 الذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد الاجتماع
 في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار
 جهتين ودخل بقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما في الوجود كقباض الروح في سواد الجسمي ما بقيد
 بوحدة الزمان مستند ذلك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد لا انه قد يكون في زمانين على سبيل المجاز اجتماع هذين
 الوصفين في ذات واحدة وان كانا في وقتين فصريح بوحدة جهة الزمان في الاجتماع ثم المتقابلان اما ان يكون
 احدهما عدما والاخر اول والاخر ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل لما اضيف اليه العدم وعدمه وملكه فان اعتبر قبوله
 بحسب شخصه وقت انصافه بالامر العدمي فهو العدم والملكية المشهورة بان كالتوحيه فانها عدم للجهة عن قسما
 في ذلك الوقت ان يكون للجهة فان الصبي لا يتكلم كوسج وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بان لا يقيد بذلك الوقت
 كعدم الجهة عن الطفا او عنه قبوله له بحسب نوعه كالعبي لا كملكه او جهة الترسب كالعبي للعرب والبعيد كعدم

قوله قول ان انما فيجب الاول والاولى في قوله اول الخ
 اليه بالاعتبار ان يكون بطريق عرض او غير عرض
 لانه السلب فقط في مقابل
 قوله قول ان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد اقول لا يخلو ان
 اطلاق الاجتماع على المخالفة في الزمان في قوله او يمتنع
 في قوله كاجتماع زيد وعمر في الاثنان مجازي كاجتماع

[illegible]

منه من غير ان يكون له في نفسه حقيقة بل هو حقيقة خارجية له...
فان قيل قد يقال ان هذا لا ينافي مع ما تقدم من ان...
الاشياء لا يكون لها حقيقة في نفسها بل هي حقيقة خارجية...
فان قيل قد يقال ان هذا لا ينافي مع ما تقدم من ان...
الاشياء لا يكون لها حقيقة في نفسها بل هي حقيقة خارجية...
فان قيل قد يقال ان هذا لا ينافي مع ما تقدم من ان...
الاشياء لا يكون لها حقيقة في نفسها بل هي حقيقة خارجية...

المندرج فيه عرضا للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان ذاتيا له كما في مجتثا فلا اذن من المستحيل ان لا يصدق
ذاتي الشيء على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلنا اذا كان المضاد في انبأ المفهوم المقابل الذي هو عارض لا ينافيه
لم يلزم صدق المضاد على عارض تلك الاقسام او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض ولما صدق
على تلك الاقسام في انفسها فكلا وبذلك يتم مقصودنا هكذا قيل اقول وفيه نظر لان مقصود السائل ان المضاد
لكونه ذاتيا للمقابل يصدق على ما يصدق عليه المقابل فان صدق المقابل على اقسامه انفسها صدق المضاد
ايضا بالضرورة عليها انفسها ولا اثر في ذلك لكون المقابل عارضا لا قسما غائبا في الباب ان يكون صدقهما
على الاقسام صدق عارضا وقد بين في شرح هذا المقام اذ بالجنس مفهوم المقابل والضمير في قوله ويندرج تحت ربيع
الى المضاد يعني ان مفهوم المقابل جنس للاقسام الاربعه ومع ذلك مندرج تحت احد اقسامه اي المضاد في ذلك
باعتبار عارض فان مفهوم المقابل قد عرض له مفهوم المقابل قد عرض له مفهوم المضاد في مفهوم المقابل من حيث
هو عام من مفهوم المضاد في مفهوم المضاد من حيث انه معروض لمحصنة من المضاد في مفهوم المضاد من حيث
عليها بالشكك اي مقولته المقابل على اقسامه الاربعه بالشكك بناء على ان الشك من الشك لا يكون ذاتيا
لما تحته فاما ان يبين ان ذلك لم يثبت خصوصاً في الهيات الاعتبارية او يبين ان الشك في الامم الخارجة لا يثبت
على ان المقابل ليس جنسا لا قسما بان يعقلها بالكنة لا يوفق على تعقله وهذا ظاهر في المضاد في كل ان الوصف
ظاهر في الضاد واما في الباقيين فمرده قال الامام انا قد تعقل هبة المضاد في وان لم يحطر سائنا امتناع اجتماعهما
وذلك يعرفنا عدم تقوم المضاد في المقابل وظان هذا انما يدل على ان المقابل ليس ذاتيا لذات المقابل
كالسود والبياض مثلا ولا كلام في انما الكلام ان هذا هو ذاتي لا قسما التي هي عوارض تلك الذات اشتها
في السلب ان المقابل لا يوجب اشتد مفهوم المقابل مما سواه من اقسام المقابل واسند على ذلك لوجوه
الاول ان منافي الشيء اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداها يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان منافا
رفع الشيء معه انما هي لذاته واذ لا ذلك اذا لاحظها العقل مع قطع النظر عما عداها من تفصيل الاجزاء لا حكم بالمنافاة
بلا يوفق ان منافاة مستلزم رفعه انما هي شتماله على رفعه فلو لا اشتماله عليه لم ينافه قطعا فالمستلزم لرفع الشيء
انما ينافيه على سبيل السبع لا لذاته ولذلك اذا لاحظ العقل مفهومها ولا حظعه مفهومها آخر مغاير لرفع مفهوم
الاول فالمرشح بالاستلزام لرفعها لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون المفهوم الاخر ظاهر الاستلزام لرفع المفهوم
الاول فمجرد ملاحظة شعرا بالاستلزام اجالا ولا يشترط في الشعور والاجا في فغلط ونظ ان الحكم بالمنافاة لذات
المفهومين ولذلك قيل ههنا انا اذا اعتقدنا ان هذا شتر قطعا النظر عن جميع المعاني الخارجة عن مفهومه منع ذلك
لذاته من اعتقاد اخر وبظهر مما ذكرنا ان المنافاة الذاتية انما هي بين اليجاب والسلب وان المنافاة فيما عداها
نابعة لما فاهما فيكون المقابل بينهما اشتد اقوى الثاني ان سلب الخبر مثلا لا ينافيه اثبات الشتر صدقهما على
ذات واحد ولا ينافيه اي سلب الشتر اذ قد يصدقان على ذات واحدة بل لا ينافيه الا اليجاب والخبر واذ انحصرت
سلب الخبر في ايجابه وكانت المنافاة محققة من الجانبين انحصرت ايضا في ايجاب الخبر في سلبه ولما انحصرت في ايجابه
في سلبه كان المقابل بين السلب واليجاب اقوى من المقابل بين الضدين واعترض عليه بان لا يلزم من صدق قولنا

فان قيل قد يقال ان هذا لا ينافي مع ما تقدم من ان...
الاشياء لا يكون لها حقيقة في نفسها بل هي حقيقة خارجية...
فان قيل قد يقال ان هذا لا ينافي مع ما تقدم من ان...
الاشياء لا يكون لها حقيقة في نفسها بل هي حقيقة خارجية...
فان قيل قد يقال ان هذا لا ينافي مع ما تقدم من ان...
الاشياء لا يكون لها حقيقة في نفسها بل هي حقيقة خارجية...

فان قيل قد يقال ان هذا لا ينافي مع ما تقدم من ان...
الاشياء لا يكون لها حقيقة في نفسها بل هي حقيقة خارجية...
فان قيل قد يقال ان هذا لا ينافي مع ما تقدم من ان...
الاشياء لا يكون لها حقيقة في نفسها بل هي حقيقة خارجية...
فان قيل قد يقال ان هذا لا ينافي مع ما تقدم من ان...
الاشياء لا يكون لها حقيقة في نفسها بل هي حقيقة خارجية...

فان قيل قد يقال ان هذا لا ينافي مع ما تقدم من ان...
الاشياء لا يكون لها حقيقة في نفسها بل هي حقيقة خارجية...
فان قيل قد يقال ان هذا لا ينافي مع ما تقدم من ان...
الاشياء لا يكون لها حقيقة في نفسها بل هي حقيقة خارجية...
فان قيل قد يقال ان هذا لا ينافي مع ما تقدم من ان...
الاشياء لا يكون لها حقيقة في نفسها بل هي حقيقة خارجية...

فان قيل قد يقال ان هذا لا ينافي مع ما تقدم من ان...
الاشياء لا يكون لها حقيقة في نفسها بل هي حقيقة خارجية...
فان قيل قد يقال ان هذا لا ينافي مع ما تقدم من ان...
الاشياء لا يكون لها حقيقة في نفسها بل هي حقيقة خارجية...
فان قيل قد يقال ان هذا لا ينافي مع ما تقدم من ان...
الاشياء لا يكون لها حقيقة في نفسها بل هي حقيقة خارجية...

لا ينافيه

فان قيل قد يقال ان هذا لا ينافي مع ما تقدم من ان...
الاشياء لا يكون لها حقيقة في نفسها بل هي حقيقة خارجية...
فان قيل قد يقال ان هذا لا ينافي مع ما تقدم من ان...
الاشياء لا يكون لها حقيقة في نفسها بل هي حقيقة خارجية...
فان قيل قد يقال ان هذا لا ينافي مع ما تقدم من ان...
الاشياء لا يكون لها حقيقة في نفسها بل هي حقيقة خارجية...

انهم يسمون نقابل السلب والاجاب معط سواء كان بين المفردات وبين الفضاء بالنافض وظاهر انه لا حاجة في ثمنه
 معق بلفظ الى نفس ذلك اللفظ بمعنى آخر ساء وى ذلك المعنى ويتحقق النافض في الفضاء بشرط ثمان يعنى ان تحقق
 النافض في المفردات لا يتوقف على شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نفياً لغيره بشرط في ذلك
 بشرط يتوقف هو عليه بخلاف النافض في الفضاء فانه لا يتحقق الا بوحدة ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول
 ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز
 صدق الفضيبتين او كذبهما عند اختلافهما في شئ منها كما في زيد قائم وعمر ليس بقائم او زيد كاتب وليس نجار او زيد
 ضاحك فاما زائد ليس ضاحك لبلاد او زيد جالس في السوق وليس جالس في الدار والجسم مفرد للبصر بشرط كونه ليس
 وليس مفرد بشرط كونه اسود او زيد اب لعمرو وليس اب لعمرو او الرخى اسود بعضه وليس اسود كله والرخى مسكر بالقوة وليس
 بمسكر بالفعل وبصدق ثمان او يكذب ثمان وهذا اى الاشراط بتلك الشراط الثمان انما هو في الفضاء بالاشطية اما
 الفضاء بالمحصورة بشرط تسع وفي بعض النسخ بشرط ثمانع اى بشرط فيها شرط ثمانع وهو الاختلاف فيه اى في
 المحصر ان يكون احدهما كلياً والاخرى جزئية فان الفضيبة الكلية ضد الفضيبة الكلية على ان تحفظه فيجوز مع
 الشراط الثمان كذبهما لجواز كذب لصدق كقولنا كل حيوان انسان ولا شئ من حيوان باسان والجري ثمان صاد فان
 كقولنا بعض حيوان انسان وليس بعض حيوان باسان وفي الموجهات بشرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة اي باختلاف
 بحيث لا يمكن اجتماعها صدقاً ولا كذباً بل يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق
 النافض لصدق الممكنين وكذا بالضرورة في مادة الامكان مع تحقق الشراط التسع المذكورة اذ يصدق
 الانسان بالامكان كاتب لا شئ من الانسان بكاتب بالامكان ويكذب بعض الانسان بالضم كاتب لا شئ من الانسان
 بالضم بكاتب لو طنا الاختلاف بالجهة ولم يكن بالحيثية المذكورة لم يتحقق ايضا النافض فان الممكنة والمطلقة
 مع تحقق الشراط التسع المذكورة لا ينافيان في المادة المذكورة مع ان الممكنة والضرورة في المادة المذكورة
 ينافيان بعد تحقق الشراط التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف بينهما بالحيثية المذكورة وكذا
 مع الدائمة في المادة المذكورة ينافيان لذلك والسبب في ذلك ان نفى الفضيبة نفى ابعينها فاذا اعتبر احد
 الفضيبتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق فلا بد ان ينعى نفى تلك الفضيبة رفع
 تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكاناً
 وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواماً بل اطلاقاً وبالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد منه لاختلاف الفضيبتين ولان رفع
 الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواماً ولا اطلاقاً ورفع الدوام كما لا يكون دواماً لا يكون ضرورة ولا امكاناً
 وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الجهة على اى وجه كان لا ينافي فان قلت اذا كان نفى الفضيبة رفعها بعينها فاخذ
 نفى الفضيبة ان ينعى عن ما اثبت فيها وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها قصداً الى سلب معناه فاقى حجة في ذلك
 النفى الى الاشراط بالشرط المذكورة والى التفصيل الذي يورده المنطقون في تعيين نفى نفى قلت الامر على
 ما ذكرت فان الفضيبتين المتنافستين يجب ان تكونا متحدتين من جميع الوجوه ولا تتعارف الا بان في احداهما سلباً
 وفي الاخرى ايجاباً بالكر كثر اما بفعل عن التعارض وبظن في الفضيبتين انهما متنافستان وبطلان قولنا ان الجزء

في قوله لا يكون ضرورة بل امكاناً
 في قوله وبالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد منه
 في قوله وبطلان قولنا ان الجزء

من غير ان يكون له في نفسه وجودا مستقلا بل هو موجود في غيره
 كقولنا هذا الفرس في هذه الدار فالفرس لا يوجد في الدار
 الا بوجوده في غيره كقولنا هذا الفرس في هذه الدار
 فالفرس لا يوجد في الدار الا بوجوده في غيره

المحل مسكوك قولنا الحر ليس مسكوكا بل انما متناقضان وبفعل عن عدم الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل فاشترط الاتحاد
 الثمان تفصيل لذلك المحل اعني اتحاد الفضيضين وعدم تغايرهما الا بالسلب لايجاب لا يتفعل عن وجوده في الوجود
 التي يمكن ان يقع بها التغاير بين الفضيضين وبهذا يظهر ان رد الوحدة الثمان الى الثالث اعني وحدة الموضوع والمحل
 والزمان او الى اثنين اعني الواحدين او الواحد اعني وحدة النسبة كما فعل بعضهم وهذا التفصيل في
 الاجمال ونقوب لمفهومهما اما اشراط الاختلاف في المحل اعرف ان رفع الايجاب الكلي لسبب جزئي ورفع الاتحاد
 الجزئي لسبب كلي وعلينا انما قد علمنا بظن ان قولنا كل انسان حيوان مع قولنا لا شيء من الانسان حيوان متضا
 لانفاوت بينهما الا بالسلب لايجاب احاصل ان الاشراط بالشرائط المذكورة انما هو لرفع اللبس الصوري عن الخطا
 في اخذ الفضيضين واما التفصيل الذي يورده المظنون في تعيين نقض بعض فرضهم من ذلك تحصيل مفهوم الفضا
 عند انفعالها اولادها المساوية لها حتى يكون عندهم في المناقضا فضايا محصلة مضبوطة ويحصل استعمالها
 في العكس الا فيسب والمطالب العلمية هذا وان قوله وفي الموجهات بشرط عاشر لم يرد به ان المطلقات الشخصية
 او المحصورة تناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقيق التناقض بينها اذا كانت شخصية الشرايط الثمان واذا كانت محصورة
 الشرايط التسع كما يوهي ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات بل اراد ان هذه الشرايط يمكن اعتبارها مع كون
 الفضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينها بتوضف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال
 لتناقض الفضايا بشرايط ثمان تحقق فيها مع قطع النظر عن جهةها وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرايط في
 تناقض الشخصيات تكون تسعا وفي المحصورة عشر ونظر ذلك احصائهم الا فيسب شرايط الانساج بحسب الكمية والكيفية
 على جهة ثمانية اعتبارهم شرايط بحسب الجهات المختلطات واذا قيد بعدم بالملكية ثم جعل محمولا في الفضايا باسميت
 الفضيض معدولة في بعضهم ان المعدولة لا بد وان يكون محمولا عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك
 اعني او جاهل او ساكت او ساكن او بلفظ معدل بان يركب كلمة السلب مع لفظ محصل فعلى هذا يعتبر الفضيض
 المعدل ان يكون موضوعا مستعدا للملكة اما بحسب شخصه ونوعه وجنس فربما كان او بعيدا والحى ان المعدل
 ما كان محمولا مفهومها عدم شئ في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي سواء كان الموضوع مستعدا
 لذلك الشئ التناقض في عدم الوجود من الوجوه المذكورة او لا كما حقق ذلك في موضعه وهي تقابل الوجود به
 صدقا لا كذبا اي الموجبة المعدلة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط اذ يمنع ان يصدق الكاتب اللاكاتب
 مثلا على موضوع واحد وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبا معا اذ الموحيان انما يصدقان عند وجود
 الموضوع فجاز كذبا لا مكان عدم الموضوع واذا كذبا فيصدق مقابلا لهما بالضرورة وهما السالبيان مثال
 الموجبين زيد كاتب بدلا كاتبا مثال السالبيين زيد ليس بكاتب بدلا كاتبا وقد يستلزم الموضوع احد
 الضدين بعينه كالشئ المستلزم للبياض ولا بعينه كالحجر المستلزم للحركة او السكون ولا يستلزم شيئا منهما عند
 الخلوط بان لا يصفى بالضدين ولا بار اخرين سطهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يوسطهما من
 الالوان او عند الخلوط الضدين لكن عند الاضاف بالوسط سواء عبر عن ذلك بالوسط باسم وجوده كالمن المتوسط بين
 الحلو والحامض وكالفرا المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كالفرا لا عادل ولا جابر من النصفين لانه متوسط

قوله في بعضهم ان المعدل المعدل
 كقولنا هذا الفرس في هذه الدار
 فالفرس لا يوجد في الدار
 الا بوجوده في غيره كقولنا هذا الفرس في هذه الدار
 فالفرس لا يوجد في الدار الا بوجوده في غيره

قوله في بعضهم ان المعدل المعدل
 كقولنا هذا الفرس في هذه الدار
 فالفرس لا يوجد في الدار
 الا بوجوده في غيره كقولنا هذا الفرس في هذه الدار
 فالفرس لا يوجد في الدار الا بوجوده في غيره

بين العدل والجور وما قولهم الفلك لا ثقل ولا خفيف فلم يردوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة منسوبة للثقل
 والخفة ولا يعقل للواحد ضدان لان الاضداد وان تكررت لا يتصور قابلية الخلاف الا بين اثنين منها وهو منفي عن الاجناس
 ومشروط في الانواع باحاطة الجنس قالوا لا تضاد بين الاجناس اصل ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما
 التضاد بين الانواع الاجزى المندرجة تحت جنس واحد فربما السواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما
 الضيق مستند لهم في ذلك سوى الاستفراء ولما اعترض عليهم بان الفضيلة والريضة ضدان مع كونها جنسين
 لانواع كثيرة تختمها وكذلك الخبز والشراب يصح القول بان التضاد بين الاجناس اجابوا بان الفضيلة والريضة ليستا
 ضدتين بل هما عدم وملكية فان الريضة عدم الفضيلة وكذا الخبز والشراب الشريعة عدم الخبز وثانها بان تلك الامور
 ليست اجناسا لما تحتها فانها قد تغفل الاشياء التي يطابق عليها الخبر والشراب والفضيلة والريضة مع الذهول عن كونها
 خبرات او شرذا او فضائل او رذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منها
 تحت جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحد جوابا على مقدم تقريره ان يكون كل واحد من الضدين شاملا على
 وفصل الجنس لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما فالضاد انما يقع بالفصول والفصول لا يجب ان يندرج تحت جنس واحد
 فلا يجب دخول الضدين تحت واحد وتقرير الجواب بجعل الجنس والفصل واحدا خارجا فالوجود المعنى هو
 جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود الاخر في الاعيان بل كون كل منهما موجودا مغايرا بالوجود لا
 انما هو باعتبار العقل فالضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصورة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان
 الضاد انما هو في الامور الموجودة في الاعتبار لا في الامور الاعتبارية هذا ما قبل في توجيه هذا المقام اقول فيه
 نظرا لان الضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كمنهوى الجنسية والفضيلة فانهما متضادان مع انهما من
 ثواني المعقولات بل بين الامور العدمية اعني ما يكون العدم جزءا لمفهومها كما من مثال عدم الضام بالفسق
 عدم الضام بالغير ولو سلم ان الضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا شك ان وجود النوع في
 الاعيان انما هو بمعنى ان في الاعيان امرا يطابقه ويجاديه على ما نقرر من معنى وجود الطبايع في الاعيان وكل من جنس
 والفصل ايضا بهذا المعنى موجود في الاعيان واعلم ان هذه الاحكام انما هو للضاد الحقيقي لا للشهور ولم يفرغ من ههنا
 من اقسام الثقابل للاضافة وليس بين احوالها لان تحت الاضافة معنى مفضلة في مباحث الاعراض **الفصل الثالث**
 في العلة والمعلول كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له هذا
 التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية اما وحدها او مأخوذة مع غيرها ولا يصدق على غيرها من العلة ان لا صدور
 عن شيء منها فانها غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام الاربع بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية
 وغائية فالصواب ان العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده ثم يحتاج اليه ما جازي للحجاج او امر خارج عنه والاول ان يكون
 بالشيء بالفعل كاهية للسيف فهو الصورة لا بن صورة السيف بل تحصل في الخشب مع ان السيف ليس اسلا بالفعل
 لا نأقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت لبعضها حصل السيف بالفعل قطعاً وليست الحاصلة في الخشب عين
 تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها هكذا قيل واقول فيه نظرا لانه لما تحقق ههنا فرد من نوع صورة السيف وجب ان يتحقق
 فرد من نوع السيف لما لم يتحقق فرد السيف بالفعل علما ان صورة السيف لم يتحقق ههنا فالصواب الجواب بان لا يتم

في قوله لا ثقل ولا خفيف لم يردوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة منسوبة للثقل والخفة ولا يعقل للواحد ضدان لان الاضداد وان تكررت لا يتصور قابلية الخلاف الا بين اثنين منها وهو منفي عن الاجناس ومشروط في الانواع باحاطة الجنس قالوا لا تضاد بين الاجناس اصل ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد بين الانواع الاجزى المندرجة تحت جنس واحد فربما السواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما الضيق مستند لهم في ذلك سوى الاستفراء ولما اعترض عليهم بان الفضيلة والريضة ضدان مع كونها جنسين لانواع كثيرة تختمها وكذلك الخبز والشراب يصح القول بان التضاد بين الاجناس اجابوا بان الفضيلة والريضة ليستا ضدتين بل هما عدم وملكية فان الريضة عدم الفضيلة وكذا الخبز والشراب الشريعة عدم الخبز وثانها بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها فانها قد تغفل الاشياء التي يطابق عليها الخبر والشراب والفضيلة والريضة مع الذهول عن كونها خبرات او شرذا او فضائل او رذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحد جوابا على مقدم تقريره ان يكون كل واحد من الضدين شاملا على وفصل الجنس لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما فالضاد انما يقع بالفصول والفصول لا يجب ان يندرج تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت واحد وتقرير الجواب بجعل الجنس والفصل واحدا خارجا فالوجود المعنى هو جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود الاخر في الاعيان بل كون كل منهما موجودا مغايرا بالوجود لا انما هو باعتبار العقل فالضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصورة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان الضاد انما هو في الامور الموجودة في الاعتبار لا في الامور الاعتبارية هذا ما قبل في توجيه هذا المقام اقول فيه نظرا لان الضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كمنهوى الجنسية والفضيلة فانهما متضادان مع انهما من ثواني المعقولات بل بين الامور العدمية اعني ما يكون العدم جزءا لمفهومها كما من مثال عدم الضام بالفسق عدم الضام بالغير ولو سلم ان الضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا شك ان وجود النوع في الاعيان انما هو بمعنى ان في الاعيان امرا يطابقه ويجاديه على ما نقرر من معنى وجود الطبايع في الاعيان وكل من جنس والفصل ايضا بهذا المعنى موجود في الاعيان واعلم ان هذه الاحكام انما هو للضاد الحقيقي لا للشهور ولم يفرغ من ههنا من اقسام الثقابل للاضافة وليس بين احوالها لان تحت الاضافة معنى مفضلة في مباحث الاعراض

[illegible]

في قوله ان يكون موجودا او اما بحسب علمه فقط كما مانع فيجب ان
 يكون معدوما او اما بحسب بوجه وعده معا كما لعدا لا بد من عدم الطاري على وجوده فيجب ان يوجد ولا ثم بعد
 واعترض على حصر العلة في الاربع بالشرط مثل الموضوع كالشرب للصباغ والالان كالفقدوم للخيار والمعاون للمعين
 للشار والوف كالصنف الذي يصنع الادوية والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للاكل وبعد المانع مثل زوال
 الرطوبة للاحرار وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلاهما علة لكونه محتاجا اليه وخارج عن المعلول
 مع انه ليس مامنه الشيء ولا مالا لاجله الشيء واجيب بانها بالحقيقة من ثمة العلة المادية لان القابل انما يكون قابلا بالفعل
 معها وقد يجعل من ثمة العلة الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والناشر ولا يكون كذلك الا باستيعاب
 الشرايط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من ثمة الفاعل وامعناها من ثمة المادة وقد باننا سلمنا ان المراد
 بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرنا يحتاج اليه المعلول ولا يصدر عن علة
 جزء للمعلول ولا مامنه ولا مالا لاجله ولا يغني عن عدم احصائه الاقسام الوجودية حتى يصدق عليه المقسم ولا يصدر عنه
 شيء من الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى
 ما ذكرنا هو ثانيا وبواسطة احتياجهما اليها فيكون ذلك المذكور من العلة بالواسطة والمفعول هو علة الشيء
 بلا واسطة اقول لكن ينبغي شي وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الغاشية من ثمة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة
 في مؤثره الفاعل فانهم فهموا الخارج عن الشيء الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل والى ما يكون مؤثرا في مؤثره
 المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من قسم القسم وجعل هذه المذكورات شرطا ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة
 ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه والثاني اما مامنه الوجود او مالا لاجله ولا ذلك واما
 ان يكون وجوده موقوف عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال بالجزء اما ان يكون جزء
 عقليا وهو الجنب والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه وجود
 الخارج حيث يذكر لفظ العلة مطهر اذ به الفاعلية ويذكر البواني باوصافها او باسماء اخرى كما في علة المهيبة
 جزء وركن ويقال للمادية مادة وطبقة وهو الغاشية غايته وعرضه فالفاعل مسبب الشاشر وعند وجوده بجميع جهات
 الشاشر يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تايده وبشيء علة مستقلة واما
 ان يصح وجود المعلول والا فلا نفرض وجوده معناه زمان وعدمه معناه زمان آخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان
 له وجود في الزمان الاخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا وان لم يكن لا يترجم من جهة احد الشاشرين على الاخر بلا مرجح
 لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وهذا يمنع ما يترجم من ان لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من الخيارات
 وانه جاز عند بعضهم انما السخيل اتفاقا هو الترجيح بلا مرجح لا نفرض ان ارادته وتعلقها لكونه من شرط الشاشر
 موجود في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احداهما دون الاخر ترجيحا
 بلا مرجح وانه بطبيعة واقفا كما ذكره ولا يجب مفارقة عدم اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مفارقة
 لعدم المع لما عرفت من جواز استناد القدم الى المؤثر اقول وانت خبير ان المبادر من هذه العبارة ان وجود العلة
 المستقلة يجوز ان يفار عدم المع لكونه لك بطل ما بين من ان يجب وجود المع عند وجود العلة لا يترجم وجود المع

بحسب جوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا او اما بحسب علمه فقط كما مانع فيجب ان
 يكون معدوما او اما بحسب بوجه وعده معا كما لعدا لا بد من عدم الطاري على وجوده فيجب ان يوجد ولا ثم بعد
 واعترض على حصر العلة في الاربع بالشرط مثل الموضوع كالشرب للصباغ والالان كالفقدوم للخيار والمعاون للمعين
 للشار والوف كالصنف الذي يصنع الادوية والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للاكل وبعد المانع مثل زوال
 الرطوبة للاحرار وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلاهما علة لكونه محتاجا اليه وخارج عن المعلول
 مع انه ليس مامنه الشيء ولا مالا لاجله الشيء واجيب بانها بالحقيقة من ثمة العلة المادية لان القابل انما يكون قابلا بالفعل
 معها وقد يجعل من ثمة العلة الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والناشر ولا يكون كذلك الا باستيعاب
 الشرايط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من ثمة الفاعل وامعناها من ثمة المادة وقد باننا سلمنا ان المراد
 بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرنا يحتاج اليه المعلول ولا يصدر عن علة
 جزء للمعلول ولا مامنه ولا مالا لاجله ولا يغني عن عدم احصائه الاقسام الوجودية حتى يصدق عليه المقسم ولا يصدر عنه
 شيء من الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى
 ما ذكرنا هو ثانيا وبواسطة احتياجهما اليها فيكون ذلك المذكور من العلة بالواسطة والمفعول هو علة الشيء
 بلا واسطة اقول لكن ينبغي شي وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الغاشية من ثمة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة
 في مؤثره الفاعل فانهم فهموا الخارج عن الشيء الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل والى ما يكون مؤثرا في مؤثره
 المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من قسم القسم وجعل هذه المذكورات شرطا ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة
 ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه والثاني اما مامنه الوجود او مالا لاجله ولا ذلك واما
 ان يكون وجوده موقوف عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال بالجزء اما ان يكون جزء
 عقليا وهو الجنب والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه وجود
 الخارج حيث يذكر لفظ العلة مطهر اذ به الفاعلية ويذكر البواني باوصافها او باسماء اخرى كما في علة المهيبة
 جزء وركن ويقال للمادية مادة وطبقة وهو الغاشية غايته وعرضه فالفاعل مسبب الشاشر وعند وجوده بجميع جهات
 الشاشر يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تايده وبشيء علة مستقلة واما
 ان يصح وجود المعلول والا فلا نفرض وجوده معناه زمان وعدمه معناه زمان آخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان
 له وجود في الزمان الاخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا وان لم يكن لا يترجم من جهة احد الشاشرين على الاخر بلا مرجح
 لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وهذا يمنع ما يترجم من ان لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من الخيارات
 وانه جاز عند بعضهم انما السخيل اتفاقا هو الترجيح بلا مرجح لا نفرض ان ارادته وتعلقها لكونه من شرط الشاشر
 موجود في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احداهما دون الاخر ترجيحا
 بلا مرجح وانه بطبيعة واقفا كما ذكره ولا يجب مفارقة عدم اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مفارقة
 لعدم المع لما عرفت من جواز استناد القدم الى المؤثر اقول وانت خبير ان المبادر من هذه العبارة ان وجود العلة
 المستقلة يجوز ان يفار عدم المع لكونه لك بطل ما بين من ان يجب وجود المع عند وجود العلة لا يترجم وجود المع

في قوله ان يكون موجودا او اما بحسب علمه فقط كما مانع فيجب ان
 يكون معدوما او اما بحسب بوجه وعده معا كما لعدا لا بد من عدم الطاري على وجوده فيجب ان يوجد ولا ثم بعد
 واعترض على حصر العلة في الاربع بالشرط مثل الموضوع كالشرب للصباغ والالان كالفقدوم للخيار والمعاون للمعين
 للشار والوف كالصنف الذي يصنع الادوية والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للاكل وبعد المانع مثل زوال
 الرطوبة للاحرار وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلاهما علة لكونه محتاجا اليه وخارج عن المعلول
 مع انه ليس مامنه الشيء ولا مالا لاجله الشيء واجيب بانها بالحقيقة من ثمة العلة المادية لان القابل انما يكون قابلا بالفعل
 معها وقد يجعل من ثمة العلة الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والناشر ولا يكون كذلك الا باستيعاب
 الشرايط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من ثمة الفاعل وامعناها من ثمة المادة وقد باننا سلمنا ان المراد
 بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرنا يحتاج اليه المعلول ولا يصدر عن علة
 جزء للمعلول ولا مامنه ولا مالا لاجله ولا يغني عن عدم احصائه الاقسام الوجودية حتى يصدق عليه المقسم ولا يصدر عنه
 شيء من الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى
 ما ذكرنا هو ثانيا وبواسطة احتياجهما اليها فيكون ذلك المذكور من العلة بالواسطة والمفعول هو علة الشيء
 بلا واسطة اقول لكن ينبغي شي وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الغاشية من ثمة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة
 في مؤثره الفاعل فانهم فهموا الخارج عن الشيء الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل والى ما يكون مؤثرا في مؤثره
 المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من قسم القسم وجعل هذه المذكورات شرطا ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة
 ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه والثاني اما مامنه الوجود او مالا لاجله ولا ذلك واما
 ان يكون وجوده موقوف عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال بالجزء اما ان يكون جزء
 عقليا وهو الجنب والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه وجود
 الخارج حيث يذكر لفظ العلة مطهر اذ به الفاعلية ويذكر البواني باوصافها او باسماء اخرى كما في علة المهيبة
 جزء وركن ويقال للمادية مادة وطبقة وهو الغاشية غايته وعرضه فالفاعل مسبب الشاشر وعند وجوده بجميع جهات
 الشاشر يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تايده وبشيء علة مستقلة واما
 ان يصح وجود المعلول والا فلا نفرض وجوده معناه زمان وعدمه معناه زمان آخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان
 له وجود في الزمان الاخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا وان لم يكن لا يترجم من جهة احد الشاشرين على الاخر بلا مرجح
 لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وهذا يمنع ما يترجم من ان لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من الخيارات
 وانه جاز عند بعضهم انما السخيل اتفاقا هو الترجيح بلا مرجح لا نفرض ان ارادته وتعلقها لكونه من شرط الشاشر
 موجود في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احداهما دون الاخر ترجيحا
 بلا مرجح وانه بطبيعة واقفا كما ذكره ولا يجب مفارقة عدم اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مفارقة
 لعدم المع لما عرفت من جواز استناد القدم الى المؤثر اقول وانت خبير ان المبادر من هذه العبارة ان وجود العلة
 المستقلة يجوز ان يفار عدم المع لكونه لك بطل ما بين من ان يجب وجود المع عند وجود العلة لا يترجم وجود المع

عند وجود

(Faint handwritten notes in Urdu script)

[illegible]

عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مفادنا لوجود المعلول او يكون مُستعقباً له لا نقول اذا وجد الفاعل ^{يجمع} ما يوثق عليه تأثيره فاما ان يوجد المعلول مفادنا لوجود فاعله او بعده بزمان فان كان الاول ثبت ما ادعينا وان كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض اجزائه اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه قبله ترجح بلا مرجح بل نقول بوجوده مفادنا لوجود فاعله ممكن فوجوده بعد فاعله ترجح بلا مرجح لا يقال وجوده مفادنا لوجود فاعله ايضا ترجح بلا مرجح لا مكان وجوده بعده لا تخشاً ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يوثق عليه تأثيره بزمان مح بل يجب مفادتهما وعكس هذا يعني ان يكون وجود مفادنا محالا ويجوز تأخره عنه غير معقول فان قبل لوضح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتأخره عنه بزمان قلنا من جملة ما يوثق عليه تأثير القديم في الحادث شرط حادث بفادنا لاثار الحادث كعلمنا الارادة عندنا والمحركات والامضاء عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل المستجمع لجميع ^{يجمع} التأثير فان قبل الضرورة قاضيه بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون لا بعد وجودها ووجود المعلول اما مفادنا للايجاد او متأخر عنه فيكون متأخراً عن وجود العلة قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة المستجبة لجميع ما يوثق عليه التأثير بعد بزمانه ثم لا يجوز بقاء المعلول بعده اى بعد الفاعل يعني اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وسائر العلل النافضة غير المعد من المادة والصورة والشرط وعدم المانع والى هذا اشار بقوله وان جاز في المعد ما المادة والصورة فلا شبهة في ان المعلول لا يبقى بعد ما لانقضاء الكل بانقضاء جزءه بدیهة واما الفاعل والشرط وعدم المانع فلا يبقى ايضا المعلول بعدها لان لا مكان يتحقق في جميع الارضه فوجب ان يتحقق معلوله الذي هو الحاجة الى المؤثر في جميع الارضه ايضا فيكون المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر وما يوثق عليه تأثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال شيء منهما في وقت فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول في ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا فيه لا متناع يتحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما المعد فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث عدم الطاري على وجوده فبعد الطاري يتحقق تمام العلة فلا يكون زوال ^{المعد} مقتضيا لزوال المعلول بل مقتضيا الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام المعد حال وجود المعلول وعينه المتضمن يدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا منافاة بينهما وبين الوجوب انما المختار ذكر الجواز وعينه لمقابلته للاجواز اقول هكذا قبل وفيه نظر لان هذا الكلام انما يصح ان لو قال يجوز انعدام المعد وجود المعلول وليس كذلك بل انما استنفيد هذا الجواز من بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بدله وان جاز في المعد وان وجب المعد يعني ان وجب بقاء المعد لا يستنفيد ذلك المعنى بعينه نعم لو قال يجب وجود المعد بعد المعد لان العلة انما يتم بانعدامه فكان حق العبارة ان يثبت وان وجب المعد دون وان جاز كان الجواز ما ذكره ونعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد القريب فلا يجوز ان يجمع وجود المانع بخلاف المعد القريب فينبغي جواز ان يجمعه والاصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجمع المانع لان المعد يلزم لا ^{يستعد} وجود المانع على تفاوت مراتب الاستعدادات وشئ من مراتبها لا يجوز ان يجمع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو القوة المنافية للفعل فكذلك يلزم ايضا لا يجوز ان يجمعه واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المانع في جميع اوقا

[illegible]

الى علة ما لا الى العلة الموقوفة له ولا حتى ينعدم باغداها وضابطها ان يكون لمعلول واحد علان مستقلان على
 فاذا وجدت احدهما ثم انعدم فوجدت الاخرى فانه ان انعدم الاولى فوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدمه باغداها
 علة له. والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علين مستقلين معا على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط
 عدم المعلول بل ان يقوم مقامه شيء آخر واجب بانه لا استحالته في ان يكون لواحد شخصي علان مستقلان على
 سبيل البدل مستثنا الاجتماع بان يكون كل واحد منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجود ذلك المعلول الشخصي
 واما ان يوجد احد تلك العلين فوجد المع ثم انعدم هذه العلة وتوجد الاخرى فهو مستحيل لان المع الشخصي ان
 انعدم باغداها الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المع ثم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصل لا بايجاد
 الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان تكون علة مقبولة للمعلول اصل الوجود ايضا فلا يلزم تحصيل اصل
 ولا يمكن ان يفي انما تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة والمقدور خلافه فظهر
 ان المستقلين المذكورين يجب ان يكونا بحيث اذا وجد احدهما استحال وجود الاخرى بعدهما وان لم يكن ان يوجد
 بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرته انما يثبت في علة العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد من الفاعلين من ناشر
 دون نفع الشرط مع هذه الفاعل اذ جاز ان يوقف تأثيره على احدهما لا بعينه قلت اذ توقف تأثيره على احدهما لا
 بعينه لم يكن خصوص شي منهما شرطا فلا تغد في الشرط وان توقف تأثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون
 ناشر الشرط بخصوصه الاخر ناشر آخر وبهم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من الناشر فانه اذا كان المانع
 مركبا من مرتين مثلا انتفى بانقضاء احدهما لا بعينه فلا تغد في عدم المانع واذا كان الناشر متوقفا على خصوصية
 احدهما لم يمتد زوال بزوال ذلك العدم ويكون الناشر المتوقف على خصوصية العدم الاخر ناشر اخر انتهى كلامه
 اقول فيه نظر امدا ولا فلا نتاخذ ان المعلول لم ينعدم باغداها العلة الاولى بل ان انعدم العلة الاولى وجد
 علة ثانية واسم وجود المعلول بهذا السبب فله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصل لا قلنا ان اراد باصل
 الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق مختار ان العلة الثانية لا تقيد واستقلالها لا يقتضي ذلك وان اراد
 باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق او غيره فاختار انها تقيد وجود المعلول ولكن في الزمان
 الكلي هو زمان وجود العلة الثانية فله يلزم تحصيل حاصل قلنا فان وجود المع في زمان وجود العلة الثانية
 الكلي هو اثر العلة الثانية غير الوجود في الزمان السابق الكلي هو اثر العلة الاولى لا يبق فعلى هذا يكون فائدة العلة
 الثانية وجود المع في الزمان الثاني بل اسم وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فاعلة الثانية تقيد بقاء وجود
 المع الحاصل بالعلة الاولى فلم تكن مستقلة لا نأقول العلة الثانية تقيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون الزمان
 الثاني والاول لكن لما وجدت العلة الثانية في ان انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زمان وجود العلين
 زمان اخر لزم اسم وجود المع وصا بيا وذلك لا ينافي استقلال العلة واما ثانيا فلا نأقول يجوز ان يكون للمعلول
 واحد علان تقيد احدهما اصل الوجود وفي ان انعدامها توجد علة اخرى تقيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى
 قوله يلزم ان لا يكون العلة الاخرى مستقلة قلنا لا يهنا كونها مستقلة اذ المطا ان يثبت جواز بقاء المعلول بعد
 انعدام علة باي وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبني على امتناع اعادة المع ثم وذلك لم يثبت كما عرفت

اورد ان لاندان سبب جواز بقاء المعلول بعد انقضاء علته
 ان غرض المستفاد من المقام عدم جواز بقاء المعلول بعد انقضاء علته
 المتوهم والمفهوم معا كما هو صريح في المقام انما ليس بانما يجب ان يكون
 انما هو كونه في ذاته اذ لا بد من بقاء العلة لم يبق في الوجود
 الا ان كان الدليل المذكور في ذاته اذ لا بد من بقاء العلة لم يبق في الوجود
 والمعلول بعد ذلك انما هو كونه في ذاته اذ لا بد من بقاء العلة لم يبق في الوجود
 في الغرض المذكور انما هو كونه في ذاته اذ لا بد من بقاء العلة لم يبق في الوجود
 اذ لا بد من بقاء العلة لم يبق في الوجود اذ لا بد من بقاء العلة لم يبق في الوجود
 كانت الثانية مبني على انما هو كونه في ذاته اذ لا بد من بقاء العلة لم يبق في الوجود
 ان لم يمتد

لكنه لو قال بدل قوله ان انعدم المعلول بالانعدام الاول ثم وجب بايجاد الثانيه لزم اعاده المعدم ان انعدم بالانعدام
 الاول ثبت ما ادعيه سلفه عن هذا الاعراض واما ان يقال ان قوله ان انعدم تأثره على المعدم لا يعينه لم يكن
 شيئاً منها شرطاً فلا تعد في الشرط وان توقف تأثره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون الثانيه المشروط بخصوصه
 الاخر تأثره آخر لو لم يدل على استحالة ان يكون لواحد شخصي علان مستقلان عطه وقد سبق انه لا استحالة في ان
 يكون لواحد شخصي علان مستقلان على سبيل البديل منعتا الاجتماع بان يكون كل واحد منهما بحيث لو وجدت
 هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فانا نقول وجود المعلول اما ان يتوقف على احدهما لا يعينه فلا يكون خصوص
 شيئاً منها علته فلا تعد في العلة واما ان يتوقف على احدهما بخصوصهما فيمنع ان يوجد المعلول الا بوجودها فلا يكون
 الاخرى علته هفت محل منع المقدره القابلة اذا لم يكن خصوص شيئاً منها شرطاً فلا تعد في الشرط وما يظن من ان البنا
 يبقى بعد البناء فالمعلول يبقى بعد علته فقد عرفت ان سببه الجمل بما هو عليه حقيقة وكذلك ما يقال لا شك ان لا
 له مدخل في وجود الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعليه او شرط
 الماء المتسخ بهما مع بقاء النخونه بعد ما فاعله ما ادعيه من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة فان الابداء
 مخصوصه وحركة معينه علة فاعليه او شرط لهم به العلة الثانية لحركة النخونه وحركة المعنى علة معدة لحصوله في الرحم ثم
 حصوله فيه زمانا مع امور يتجدد هناك علة لاستعداده لقبول الصورة الانسانية فيقبض عليه تلك الصورة من
 المبدء الفياض فتصوره انسانا وبقاءه انسانا علة اخرى غير الاب فلذلك جاز بقاءه بعده وكل النار لجاز
 الماء بعد ما تدبره قبول النخونه فيقبض النخونه عليها من المبدء ومع وحدته يتجدد المعلول الفاعل اذا كان واحداً في
 ذاته ولم يكن له صفة ولم يكن فعله مشروطاً بالامر لم يتجز عند الحكم ان يحد عنه اكثر من واحد خلافاً لاكثر المتكلمين
 وقد يظن ان عدم جواز ذلك في الموحى بالذات وجوازه في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه واما النزاع بينهم
 في ان المبدء الاول موجباً ومختاراً لكون الفاعل اذا تعدد ارادته وتعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كما اذا
 عما نحن بصدده اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته وتعلقها فلا يكون واحداً من كل الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه
 تعدد بوجه كان داخل فيه ومنازعة فيه ايضاً حتى الحكم بوجوده الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدر الامر كان
 مصدراً هذا غير مصدره ذلك فان كان كل واحد منهما نفس الواحد الحقيقي كان الامر واحد حقيقياً مختلفاً
 وان دخل فيه واحد منهما لزم تركبه فلم يكن واحداً ما فرضناه واحداً وان خرجا اخرج احدهما وكان الاخر عينا لزم
 الله في الخارج لان المصدرية الخارجية لا يمكن ان يستند الى غير الواحد الحقيقي ولا يمكن هو وحده مصدر او
 المقدر خلافاً فيكون الواحد الحقيقي مصدر تلك المصدرية وتنقل الكلام الى مصدرية المصدرية حتى
 واجبة بالانقضاء وتقرهم انه لو لم هذا الدليل لزم منفسه فانا نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي مصدرية
 لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه فلم يتركبه او خارج عنه معلول له لما ارتقا
 وتنقل الكلام الى مصدرية ما حتى يتسلسل او نقول كان الصادر هناك شيئاً واحداً ما ذلك الشيء الصادر
 عن الواحد والثاني مصدرية لذلك الشيء لا شيئاً واحد وهو سائر ما ادعيه من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة
 واثاره بل هو ان المصدرية امر اعتباري فتستغنى عن المصدر قيل لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول

لو قال ان يكون له صفة ولم يكن فعله مشروطاً بالامر لم يتجز عند الحكم ان يحد عنه اكثر من واحد خلافاً لاكثر المتكلمين
 وقد يظن ان عدم جواز ذلك في الموحى بالذات وجوازه في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه واما النزاع بينهم
 في ان المبدء الاول موجباً ومختاراً لكون الفاعل اذا تعدد ارادته وتعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كما اذا
 عما نحن بصدده اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته وتعلقها فلا يكون واحداً من كل الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه
 تعدد بوجه كان داخل فيه ومنازعة فيه ايضاً حتى الحكم بوجوده الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدر الامر كان
 مصدراً هذا غير مصدره ذلك فان كان كل واحد منهما نفس الواحد الحقيقي كان الامر واحد حقيقياً مختلفاً
 وان دخل فيه واحد منهما لزم تركبه فلم يكن واحداً ما فرضناه واحداً وان خرجا اخرج احدهما وكان الاخر عينا لزم
 الله في الخارج لان المصدرية الخارجية لا يمكن ان يستند الى غير الواحد الحقيقي ولا يمكن هو وحده مصدر او
 المقدر خلافاً فيكون الواحد الحقيقي مصدر تلك المصدرية وتنقل الكلام الى مصدرية المصدرية حتى
 واجبة بالانقضاء وتقرهم انه لو لم هذا الدليل لزم منفسه فانا نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي مصدرية
 لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه فلم يتركبه او خارج عنه معلول له لما ارتقا
 وتنقل الكلام الى مصدرية ما حتى يتسلسل او نقول كان الصادر هناك شيئاً واحداً ما ذلك الشيء الصادر
 عن الواحد والثاني مصدرية لذلك الشيء لا شيئاً واحد وهو سائر ما ادعيه من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة
 واثاره بل هو ان المصدرية امر اعتباري فتستغنى عن المصدر قيل لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول

هذا هو المصداق الذي لا يكون له تلك الخصوصية مع غيره اذ لو لاها لم يكن افتضاؤها هذا المعلوم
 اول من افتضاها الماء فلا يتصور صدوره عنها فاذا فرضنا مثلاً ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له مع
 البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها وبحسب ذلك ينبغي صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة
 تلك الخصوصية هي المصدق فتكون موجودة قطعاً ومقدرة على المعلول جزئياً فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدق
 نارة وبالصدر واخرى ويكون العلة بحيث يجب عنها المعلول مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود بهذا
 المقام حتى ان الخصوصية ايضا تنجس عليها الاشكال بانها اضافية لكن لم يقصد بها مفهومها الاضافي بل اراد ان يخصص
 له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص لا يكون له مع ذلك غيره وتصحیح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى
 المراد بطريق التجوز مما لا ينكر فان دفع المنع وهو ظاهر النقص فان المعلول اذا كان واحداً يكون مصدريه بالمعنى المذكور
 عين ذات المصدق بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق مصدريان متغايران لا يمكن ان يكون كلناهما عين ذات
 المصدق لما مر آنفاً ولا ان يكون واحدة منهما داخله فليزمن كون احدهما الاقل خارجاً معلولاً له وبتم الكلام الخ واعتبر
 عليه بانه لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او
 غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فصدر عنها تلك الامور باسمها لا بعضها دون بعض
 ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صار معين فلا يتم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدق
 موجودة قطعاً قلنا ان اراد بالمصدق الفاعل فلا يتم ان الخصوصية المذكورة يجب ان تكون الحقيقة فاعلة حتى يلزم وجوب
 لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدى له خصوصية مع معلول معين ومع امر عدى اخر له خصوصية مع معلول اخر
 فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجمع المأخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدق ماله مدخل في الصدر سلمنا ان
 الخصوصية مصدر ولكن لا يتم ان المصدق بهذا المعنى يجب ان يكون موجوداً لا يثبت المطالبين مؤثراً على وجود
 الخصوصية بل يكفي تقديمها على المعلول اذ يلزم من تكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار لا نأقول لو اوجب تعدد
 الامور العينية تكثر في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن شئ واحد من جميع الوجوه لاستلزامه
 تكثر افيه لكنه باطل لان جميع ما يباينه مسلوب عنه بالضرورة وما يوافق من ان سلب شئ عن شئ امر عقلي لا يتحقق
 في العقل الا بعد تفعل مسلوب مسلوب عنه بفقد مانه ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه وحده في لا يكون الواحد الحقيقي
 من حيث هو واحد حقيقي مسلوباً عنه اشياء كثيرة فدفع بان الواحد الحقيقي كالواجب تعالى مصنف في حد نفسه
 في الخارج بالسلب الاضافات وان لم تكن هي الحقيقة في الخارج ولا يثبت تلك الاضافات على تفعل المسلوب عنه
 والمسلوب انما المؤثف على تفعلها هو العلم بالانضام لا نفس الانضام الثاني لو جاهدوا الكثير عن الواحد لما
 كان تعدد الاثر مستلزماً للتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول فاما
 لما راينا ان الماء يوجب البرودة والناار يوجب الخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فظهر ان كلا تعدد المنع
 تعدد العلة وينعكس بعكس النقص في قولنا كلما احدثت العلة احدثت المنع وهو المظهر والجواب ان الاستدلال على تغاير
 طبيعة النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانما لما راينا ناراً ولا برده معها كما كان مع الماء وراينا ماء ولا حرقه
 كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الاخر انما متغايران فلورايانا آثاراً متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال

هذا هو المصداق الذي لا يكون له تلك الخصوصية مع غيره اذ لو لاها لم يكن افتضاؤها هذا المعلوم
 اول من افتضاها الماء فلا يتصور صدوره عنها فاذا فرضنا مثلاً ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له مع
 البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها وبحسب ذلك ينبغي صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة
 تلك الخصوصية هي المصدق فتكون موجودة قطعاً ومقدرة على المعلول جزئياً فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدق
 نارة وبالصدر واخرى ويكون العلة بحيث يجب عنها المعلول مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود بهذا
 المقام حتى ان الخصوصية ايضا تنجس عليها الاشكال بانها اضافية لكن لم يقصد بها مفهومها الاضافي بل اراد ان يخصص
 له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص لا يكون له مع ذلك غيره وتصحیح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى
 المراد بطريق التجوز مما لا ينكر فان دفع المنع وهو ظاهر النقص فان المعلول اذا كان واحداً يكون مصدريه بالمعنى المذكور
 عين ذات المصدق بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق مصدريان متغايران لا يمكن ان يكون كلناهما عين ذات
 المصدق لما مر آنفاً ولا ان يكون واحدة منهما داخله فليزمن كون احدهما الاقل خارجاً معلولاً له وبتم الكلام الخ واعتبر
 عليه بانه لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او
 غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فصدر عنها تلك الامور باسمها لا بعضها دون بعض
 ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صار معين فلا يتم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدق
 موجودة قطعاً قلنا ان اراد بالمصدق الفاعل فلا يتم ان الخصوصية المذكورة يجب ان تكون الحقيقة فاعلة حتى يلزم وجوب
 لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدى له خصوصية مع معلول معين ومع امر عدى اخر له خصوصية مع معلول اخر
 فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجمع المأخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدق ماله مدخل في الصدر سلمنا ان
 الخصوصية مصدر ولكن لا يتم ان المصدق بهذا المعنى يجب ان يكون موجوداً لا يثبت المطالبين مؤثراً على وجود
 الخصوصية بل يكفي تقديمها على المعلول اذ يلزم من تكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار لا نأقول لو اوجب تعدد
 الامور العينية تكثر في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن شئ واحد من جميع الوجوه لاستلزامه
 تكثر افيه لكنه باطل لان جميع ما يباينه مسلوب عنه بالضرورة وما يوافق من ان سلب شئ عن شئ امر عقلي لا يتحقق
 في العقل الا بعد تفعل مسلوب مسلوب عنه بفقد مانه ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه وحده في لا يكون الواحد الحقيقي
 من حيث هو واحد حقيقي مسلوباً عنه اشياء كثيرة فدفع بان الواحد الحقيقي كالواجب تعالى مصنف في حد نفسه
 في الخارج بالسلب الاضافات وان لم تكن هي الحقيقة في الخارج ولا يثبت تلك الاضافات على تفعل المسلوب عنه
 والمسلوب انما المؤثف على تفعلها هو العلم بالانضام لا نفس الانضام الثاني لو جاهدوا الكثير عن الواحد لما
 كان تعدد الاثر مستلزماً للتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول فاما
 لما راينا ان الماء يوجب البرودة والناار يوجب الخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فظهر ان كلا تعدد المنع
 تعدد العلة وينعكس بعكس النقص في قولنا كلما احدثت العلة احدثت المنع وهو المظهر والجواب ان الاستدلال على تغاير
 طبيعة النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانما لما راينا ناراً ولا برده معها كما كان مع الماء وراينا ماء ولا حرقه
 كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الاخر انما متغايران فلورايانا آثاراً متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال

فقد وقع على ما لا يجوز ان يكون
 لذات او على ما لا يجوز ان يكون
 الفاعل لا يكون له تلك الخصوصية
 مع المعلول بل يكون تلك الخصوصية
 غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فصدر عنها تلك الامور باسمها لا بعضها دون بعض
 ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صار معين فلا يتم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدق
 موجودة قطعاً قلنا ان اراد بالمصدق الفاعل فلا يتم ان الخصوصية المذكورة يجب ان تكون الحقيقة فاعلة حتى يلزم وجوب
 لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدى له خصوصية مع معلول معين ومع امر عدى اخر له خصوصية مع معلول اخر
 فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجمع المأخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدق ماله مدخل في الصدر سلمنا ان
 الخصوصية مصدر ولكن لا يتم ان المصدق بهذا المعنى يجب ان يكون موجوداً لا يثبت المطالبين مؤثراً على وجود
 الخصوصية بل يكفي تقديمها على المعلول اذ يلزم من تكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار لا نأقول لو اوجب تعدد
 الامور العينية تكثر في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن شئ واحد من جميع الوجوه لاستلزامه
 تكثر افيه لكنه باطل لان جميع ما يباينه مسلوب عنه بالضرورة وما يوافق من ان سلب شئ عن شئ امر عقلي لا يتحقق
 في العقل الا بعد تفعل مسلوب مسلوب عنه بفقد مانه ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه وحده في لا يكون الواحد الحقيقي
 من حيث هو واحد حقيقي مسلوباً عنه اشياء كثيرة فدفع بان الواحد الحقيقي كالواجب تعالى مصنف في حد نفسه
 في الخارج بالسلب الاضافات وان لم تكن هي الحقيقة في الخارج ولا يثبت تلك الاضافات على تفعل المسلوب عنه
 والمسلوب انما المؤثف على تفعلها هو العلم بالانضام لا نفس الانضام الثاني لو جاهدوا الكثير عن الواحد لما
 كان تعدد الاثر مستلزماً للتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول فاما
 لما راينا ان الماء يوجب البرودة والناار يوجب الخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فظهر ان كلا تعدد المنع
 تعدد العلة وينعكس بعكس النقص في قولنا كلما احدثت العلة احدثت المنع وهو المظهر والجواب ان الاستدلال على تغاير
 طبيعة النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانما لما راينا ناراً ولا برده معها كما كان مع الماء وراينا ماء ولا حرقه
 كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الاخر انما متغايران فلورايانا آثاراً متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال

بها على تعدد التوثر بل هذا هو المانع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لآخرين كأرب مثلا كان مصدرا لـ
 ولما ليس لأن ب ليس قبلهم اجتماع المتقضيين والجواب ان نقض صدور آ هو لا صدور لا أعني صدور
 وهذا الوجه كنهه ابن سينا الى بهنبا لما طلب منه البرهان على هذا المط قال الامام العجيب بفتي عمره في المنطق
 عن الغلط ثم يهمله مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع غلط بضمك منه الصبيبا ثم تعرض الكثرة باعتبار كثره الاضافات
 اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد
 الثاني وعنه واحد هو الثالث وهم جرافكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون
 احدهما علة الاخر والاخر معلول له بوسط او غير وسط وهذا بطبيعة ضرورة ونقصر الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المع
 الاول مع وحدته كثره بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجودا ووجوبيا لغيره امكانا بالذات فصدر عنه بحسب كل
 جهة من تلك الجهات امر آخر واغترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا تصلح علة للاعتبار الخارجية ولما كان
 جواب هذا ظاهرا لانها ليست علة مستقلة بل شروطا وحديثا يختلف بها الحوال لعل الموجوده اعترض بان لو
 كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب يصلح ان يجعل مبدءا للممكنات
 باعتبار ما له من كثره السلوك الاضافات من غير ان يجعل بعض معلولا لآخر واسطة في ذلك ويجزم بان الصار الاول عنه
 ليس الا واحدا واجيب بان السلوك الاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور
 واعترض بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل يعطى بها يتوقف على ثبوت الغير كما في فلا دورا قول ان سلب شي من شيء
 لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافات بين شيئين فلا يتصور تخلفها الا بعد تخلفها والمضى في شرح
 الاشارات قد بين كيفية تكثر الجهات المتقضية لا مكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه آخر حيث قال اذا فرضنا
 مبدءا اول ولينكن اوصد عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولا لـ ثم من الجاهل ان يصدر عن اوسط ب
 شيء وليكن ج وعن ب بعد شيء وليكن د فتكون ثابته المراتب شيئا لا تقدم لاحدا على الاخر وان جوزنا ان يصدر
 عن ب بالنظر الى شيء آخر صار ثابته المراتب ثلثة اشياء ثم من الجاهل ان يصدر عن اوسط ج وده شيء وبوسط د
 ثان وبوسط ط د معا ثالث وبوسط ج رابع وبوسط ط ج سادس وعن ب بوسط ط سابع وبوسط د ثامن و
 بوسط ط د معا ناسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها ثابته
 المراتب لو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيئا واعتبرا في الترتيب المتوسط التي يكون فوق واحدة صار
 ما في هذه المراتب اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثره لا تخصي عدد ها في مرتبة واحدة لا
 ما لانها لا تكون هكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدء واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون
 الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا
 فلا يبر على هذا الوجه الاعراض المورد على الوجه الاول وهذا الحكم تنعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية لا عكس يعني
 ان الواحد بالتخص لا يكون معلولا لعلين يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة وذلك لوجهين الاول
 انه يلزم احتياجه الى كل من العلين لكونهما علة واستغناءه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني انه لو
 توقف على كل منهما لم يكن شي مناهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يتوقف في الشاير الى شيء آخر

فيكون الواحد هو المانع في التعدد الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لآخرين كأرب مثلا كان مصدرا لـ
 ولما ليس لأن ب ليس قبلهم اجتماع المتقضيين والجواب ان نقض صدور آ هو لا صدور لا أعني صدور
 وهذا الوجه كنهه ابن سينا الى بهنبا لما طلب منه البرهان على هذا المط قال الامام العجيب بفتي عمره في المنطق
 عن الغلط ثم يهمله مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع غلط بضمك منه الصبيبا ثم تعرض الكثرة باعتبار كثره الاضافات
 اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد
 الثاني وعنه واحد هو الثالث وهم جرافكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون
 احدهما علة الاخر والاخر معلول له بوسط او غير وسط وهذا بطبيعة ضرورة ونقصر الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المع
 الاول مع وحدته كثره بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجودا ووجوبيا لغيره امكانا بالذات فصدر عنه بحسب كل
 جهة من تلك الجهات امر آخر واغترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا تصلح علة للاعتبار الخارجية ولما كان
 جواب هذا ظاهرا لانها ليست علة مستقلة بل شروطا وحديثا يختلف بها الحوال لعل الموجوده اعترض بان لو
 كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب يصلح ان يجعل مبدءا للممكنات
 باعتبار ما له من كثره السلوك الاضافات من غير ان يجعل بعض معلولا لآخر واسطة في ذلك ويجزم بان الصار الاول عنه
 ليس الا واحدا واجيب بان السلوك الاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور
 واعترض بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل يعطى بها يتوقف على ثبوت الغير كما في فلا دورا قول ان سلب شي من شيء
 لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافات بين شيئين فلا يتصور تخلفها الا بعد تخلفها والمضى في شرح
 الاشارات قد بين كيفية تكثر الجهات المتقضية لا مكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه آخر حيث قال اذا فرضنا
 مبدءا اول ولينكن اوصد عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولا لـ ثم من الجاهل ان يصدر عن اوسط ب
 شيء وليكن ج وعن ب بعد شيء وليكن د فتكون ثابته المراتب شيئا لا تقدم لاحدا على الاخر وان جوزنا ان يصدر
 عن ب بالنظر الى شيء آخر صار ثابته المراتب ثلثة اشياء ثم من الجاهل ان يصدر عن اوسط ج وده شيء وبوسط د
 ثان وبوسط ط د معا ثالث وبوسط ج رابع وبوسط ط ج سادس وعن ب بوسط ط سابع وبوسط د ثامن و
 بوسط ط د معا ناسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها ثابته
 المراتب لو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيئا واعتبرا في الترتيب المتوسط التي يكون فوق واحدة صار
 ما في هذه المراتب اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثره لا تخصي عدد ها في مرتبة واحدة لا
 ما لانها لا تكون هكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدء واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون
 الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا
 فلا يبر على هذا الوجه الاعراض المورد على الوجه الاول وهذا الحكم تنعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية لا عكس يعني
 ان الواحد بالتخص لا يكون معلولا لعلين يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة وذلك لوجهين الاول
 انه يلزم احتياجه الى كل من العلين لكونهما علة واستغناءه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني انه لو
 توقف على كل منهما لم يكن شي مناهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يتوقف في الشاير الى شيء آخر

وان توقف على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منها لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف
الواحد بالنوع فانه لا يمنع اجتماع العللين المستقلين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بملك فيكون الحج
الى كل منهما امر مغاير للحجاج الى الاخرى وح لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناءه عنه بعينه واورد الامام المجلد
النوع ان احتياج لذاته الى العلة المعينة استغناءه الى غيرها وهو ظان ان لم يخرج كان غنيا عنها لذاته فلا يضر له
الاحتياج اليها فلجاب بان لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناءه عن العلة مظ بل يجوز ان يخرج
لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة فالحاجة المطلقة
من جانب المع الى علة ما وتبين العلة من جانب العلة وأعرض صاحب قسطنطين ما ذكر من احتياج المع الى علة ما بحيث
يكون النعير من جانب العلة الزا اعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز
ان يكون الواحد الشخص معلولا لعللين مستقلين من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه ليلزم المع بل الى مفهوم احدهما لا
بعينها الذي لا ينافي الاجتماع كما هو شان المعلول النوعي الحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشئا
من اقصاء العلة المعينة دون احتياج المع الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد الشخص معلولا بعللين مستقلين
ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون
محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لاعتبار
احدهما الك هوام منها فلا يلزم الدليل الاول وايضا فلما ان تحذف الدليل الثاني شقا وبقا وهو ان يتوقف المع
على احد العللين لا بعينها فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة في الدليل الثاني فلا يلزم هو ايضا اقول ان المعلول ^{الشخص}
اذا اجتمع عليه عللان مستقلان يعني كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعين العلة من جانبها
فيلزم احتياجها الى كل واحدة منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذ لم يحتمل ما بل نوردنا على سبيل البدل وعلى النفا
لا يلزم محذورات المعين بالعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هي الموجودة دون التي لم توجد بعد او وجدت
ثم اعدت هذا ونحن ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا استغناء عنها ايضا لانها انما يكونان للموجود
الخارجي فان استغناء شيء عن العلة معناه ان يوجد بدونها واحتياجها اليها ان لا يوجد بدونها فالاحتياج موجودا لا
يقصف شيء منها والطابع لوجودها في الخارج انما الموجود في اشخاصها وقول المصنف ان الواحد بالنوع يكون له علل متعددة
ليس معناه ان الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها التي هي واحدة بالنوع يكون لها علل
متعددة بان يقع بعضها بهذه وبعضها بملك والنسبة الى العلية والمعلول من ثوات المعقولات اقول لا شك في
انها من الامور الاعتبارية والالزم التمس واما انها من المعقولات الثابتة فبفتح بعرف بالان وببينها مقابلة
المضائفة فدل على انها في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين يعني قد يكون شيء علة لامر ومعلولا لامر آخر كالعلل الوسطية
ولا يتعاضدان اي العلة والمعلول فيهما اي في العلية والمعلولية اي لا يكون العلة معلولا لمعلولها بوسطا وبغيره ولا
المع علة لعللها كذلك وهذا المعنى املا زمان وهذا هو الذي هو له الدور ولم يذكر دليلا على بطلان ما ذكره على
بطلان التمس فكان ينبغي بدهنه كما ذهب اليه الامام الرازي واستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان علة لعلته
لكان متقدمة على علة المتقدم عليه فيلزم تقدمه على نفسه مما يتبين واعرض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان

کتابخانه

او بگویند که این
 معنی اینست که اگر
 فلفلف معنی اینست
 که از او را در
 معنی اینست که
 فلفلف معنی اینست
 که از او را در
 معنی اینست که
 فلفلف معنی اینست
 که از او را در

[illegible][illegible]

لا بد من كون الشيء علته لما هو علته لوجوده مع انه ظاهر البطلان لا ناعلم بالضرورة ان العلة الموجبة لا بد وان تكون
 موجودة قبل وجود معلولها ليس ما تخفيه اعني الدور المفسر بوضوحه على ما يهتف عليه ولا يترقى معروضاتها في
 سلسلة واحدة الى غير انتهائه لان كل واحد منها اى من تلك السلسلة منع الحصول بدون علة واجبة وذلك لكونه
 ممكنا فلا يجب لا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة تجبره ولا فوجده وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المع
 لكن الواجب لغير منع اي منع الحصول ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو انحصر الموجود في الممكن
 لم يوجد شيء منها فيجب وجوده واجبه لذاته اى طرف السلسلة اقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير
 النهاية يقول كل منها يجب بغيره ويوجد بغيره ولا ينفك الى ما هو واجب بذاته فدعوى انه لا بد من وجود علة واجبه
 لذاته مصادره والتطبيق بين جملة قد فصلت منها آحاد متناهية وجملة اخرى لم تفصل منها هذا هو برهان التطبيق
 وعليه القول في كل ما يدعى متناهية تفريده انه لو تسلسل العلل والمعلولات الى غير النهاية حصلت هناك جملة
 احدهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبلها بعدد متناه فطبق بين
 الجملة التي قد فصلت منها آحاد متناهية والجملة الاخرى التي لم تفصل منها تلك الآحاد اى طبق الجزء الاول من احدهما
 على الجزء الاول من الاخرى وكذا طبق الجزء الثاني وهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من المتناهية جزء من المتناهية لزم تساؤ
 الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك لا بان يوجد جزء من المتناهية لا يكون بازاءه جزء من المتناهية لزم تناهي
 المتناهية بالضرورة والتناهي لا يربط عليها الا بمقدار متناه فيلزم تناهيها اي ضرورة ان الزائد على المتناهي متناه
 واغرض باننا نختار انه يقع بازاء كل جزء من المتناهية جزء من المتناهية ولا يتم لزوم تناهيها فان ذلك كما يكون للتساوي
 فقد يكون لعدم التناهي وايضا المحال لزم من المجموع اى من تناهي العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناه منها تحصيل
 جملة اخرى من توهم انطباق احدهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من
 اجزائه فان مجموع قيام زيد وعده محال وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث
 التي لا اول لها والنفس الناطقة فاما غير متناهية عند الفاتنين بالتطبيق مع ان الحجج جارية فيها واجيب عن الاول
 بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاضلتان بالزيادة والنقصان وان المتناهي يلزمها الانقطاع و
 عن الثاني بانه اذا كان المجموع محالا لا بد ان يكون شيء من اجزائه واجتماعها محالا ونحن نعلم ان ما سوى عدم التناهي ليس
 محالا وعن النقص بالاعداد بانها من الاعبيارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدادات الا ما هي متناهية وعن النقص
 بالباقيين اعني الامور المتعاقبة الوجود كالحرركات الفلكية والتي توجد معا لكن لا ترتب بينها كالتقسيم الناطقة بان
 المتكلمين مجمعون على استحالة التناهي ما اجراء برهان التطبيق فيها وسبب ذلك في بحث حدث العالم
 واما الحكماء المشروطون في استحالة ما لا يمتناهي اجتماعها في الوجود والترتيب بينها فهم يقولون بانه اذا كانت الآحاد
 موجودة معا بالفضل وكان بينها ترتيب ايضا فاذا جعل الاول من احد الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان التنا
 بازاء الثاني وهكذا في التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع آحاد احدهما بازاء
 الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجمعة بحسب حاج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة الوجودها
 مفصلة في الذهن دفعة ومن العلوم انه لا يتصور وقوع آحاد احد الجملتين بازاء آحاد الاخرى لا اذا كانت موجودة

لا بد من كون الشيء علته لما هو علته لوجوده مع انه ظاهر البطلان لا ناعلم بالضرورة ان العلة الموجبة لا بد وان تكون
 موجودة قبل وجود معلولها ليس ما تخفيه اعني الدور المفسر بوضوحه على ما يهتف عليه ولا يترقى معروضاتها في
 سلسلة واحدة الى غير انتهائه لان كل واحد منها اى من تلك السلسلة منع الحصول بدون علة واجبة وذلك لكونه
 ممكنا فلا يجب لا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة تجبره ولا فوجده وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المع
 لكن الواجب لغير منع اي منع الحصول ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو انحصر الموجود في الممكن
 لم يوجد شيء منها فيجب وجوده واجبه لذاته اى طرف السلسلة اقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير
 النهاية يقول كل منها يجب بغيره ويوجد بغيره ولا ينفك الى ما هو واجب بذاته فدعوى انه لا بد من وجود علة واجبه
 لذاته مصادره والتطبيق بين جملة قد فصلت منها آحاد متناهية وجملة اخرى لم تفصل منها هذا هو برهان التطبيق
 وعليه القول في كل ما يدعى متناهية تفريده انه لو تسلسل العلل والمعلولات الى غير النهاية حصلت هناك جملة
 احدهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبلها بعدد متناه فطبق بين
 الجملة التي قد فصلت منها آحاد متناهية والجملة الاخرى التي لم تفصل منها تلك الآحاد اى طبق الجزء الاول من احدهما
 على الجزء الاول من الاخرى وكذا طبق الجزء الثاني وهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من المتناهية جزء من المتناهية لزم تساؤ
 الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك لا بان يوجد جزء من المتناهية لا يكون بازاءه جزء من المتناهية لزم تناهي
 المتناهية بالضرورة والتناهي لا يربط عليها الا بمقدار متناه فيلزم تناهيها اي ضرورة ان الزائد على المتناهي متناه
 واغرض باننا نختار انه يقع بازاء كل جزء من المتناهية جزء من المتناهية ولا يتم لزوم تناهيها فان ذلك كما يكون للتساوي
 فقد يكون لعدم التناهي وايضا المحال لزم من المجموع اى من تناهي العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناه منها تحصيل
 جملة اخرى من توهم انطباق احدهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من
 اجزائه فان مجموع قيام زيد وعده محال وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث
 التي لا اول لها والنفس الناطقة فاما غير متناهية عند الفاتنين بالتطبيق مع ان الحجج جارية فيها واجيب عن الاول
 بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاضلتان بالزيادة والنقصان وان المتناهي يلزمها الانقطاع و
 عن الثاني بانه اذا كان المجموع محالا لا بد ان يكون شيء من اجزائه واجتماعها محالا ونحن نعلم ان ما سوى عدم التناهي ليس
 محالا وعن النقص بالاعداد بانها من الاعبيارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدادات الا ما هي متناهية وعن النقص
 بالباقيين اعني الامور المتعاقبة الوجود كالحرركات الفلكية والتي توجد معا لكن لا ترتب بينها كالتقسيم الناطقة بان
 المتكلمين مجمعون على استحالة التناهي ما اجراء برهان التطبيق فيها وسبب ذلك في بحث حدث العالم
 واما الحكماء المشروطون في استحالة ما لا يمتناهي اجتماعها في الوجود والترتيب بينها فهم يقولون بانه اذا كانت الآحاد
 موجودة معا بالفضل وكان بينها ترتيب ايضا فاذا جعل الاول من احد الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان التنا
 بازاء الثاني وهكذا في التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع آحاد احدهما بازاء
 الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجمعة بحسب حاج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة الوجودها
 مفصلة في الذهن دفعة ومن العلوم انه لا يتصور وقوع آحاد احد الجملتين بازاء آحاد الاخرى لا اذا كانت موجودة

فيكون ذلك من غير وجه
 وهو ان كل جزء من
 الاجزاء لا يكون له
 علة مستقلة بل
 علة مشتركة مع
 الاجزاء الاخرى
 فلو كان لكل جزء
 علة مستقلة لكان
 مجموع تلك العلة
 هو علة واحدة
 لا مجموع
 فلو كان لكل جزء
 علة مستقلة لكان
 مجموع تلك العلة
 هو علة واحدة
 لا مجموع
 فلو كان لكل جزء
 علة مستقلة لكان
 مجموع تلك العلة
 هو علة واحدة
 لا مجموع

موجودا ممكنا فوجده بالاستقلال اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منه وهو باضح لا سئل ان يكون ذلك الجزء
 علة لنفسه لعلله بناء على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو كان للجزء
 لبعض اجزائه شيئا آخر لتوقف حصول ذلك المركب عليه ايضاً فلم يكن احدهما مستقلاً وَايضاً مُوجداً لمجموع بالاستقلال
 لا يجوز ان يكون جزءه لان كل جزء محتاج الى ما لا يتناهى من تلك السلسلة فلا يستقل بدونها واما خارج عنه وفتر
 انما ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج
 من اجزاء السلسلة ولا يكون ذلك الجزء مستنداً الى علة موجودة داخله في السلسلة ولا تواردها علان على معلول
 واحد شخصي هو خلاف المفروض لا نافذ فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخرها الى غير النهاية
 وايضا اذ لم يستند ذلك الجزء الى علة داخله كان طرف تلك السلسلة فتكون مشاهنة مع فرضها غير مشاهنة بما
 ذكرنا من النظر في دفع ما قبل ان اردنا بالعلة التي لا بد منها لمجموع السلسلة العلة الثانية فلا تارة استحالة كونها نفس
 السلسلة فان العلة الثانية بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب من الواجب يمكن
 فان قبل يلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا ما يلزم له ان يقف الجزء على
 ذلك ليس نفس ذاتها وان اردنا بالعلة الفاعلية فلا تارة استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل للجزء ان
 علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفس علة وهو من لجوا ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستند الى غير فاعله
 كالخشب من السرة لا نافذ فرضنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالاجاد واما السرة ففاعل المستقل ليس هو
 وحده بل مع فاعل الخشب انهم يرد على المقيدة الفاعلة بان كل جزء محتاج الى علة فلا يستقل بدونها ان احبال العلة
 الى ما هو علة لها بوجودها لا ينافي استقلالها بل انما ينافي احتياجها الى ما هو علة لمعلولها بعبارة في اجاد
 وعلى المقيدة انما تارة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه انما ان يرد انما بنفسها
 علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي عينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث
 يحدث اجزائه شيئا كخشب السرة وهيئة الاجماعية فتحدث اجزاء الاول ان لم يوجد العلة المستقلة
 التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علة وهو البطلان وان وجدت لزم تخلف المعلول عن الجزء
 الاخر عن علة المستقلة بالاجاد وقد مر بطلانه واما ان يرد انما علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث
 يكون كل جزء معلولا لها او بجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مترتباً لاجزاء كانت
 علة المستقلة ايضاً مترتبة لاجزاء يحدث كل جزء من اجزاء منها بفارزة بحيث ان لا يلزم التقدم ولا التخلف
 وهذا ايضاً فاسد من جهة انه لا يقبل المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزء منها اذ من اجزائها
 ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم عليه الشيء نفسه ولعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض
 للعلية والمعلول بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدمة عليه بحسب الرتبة حيث
 يعتبر من جانب المتأخر ولذا يعتبر ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخر وتارة بما بعد المع الاول فانه جزء من السلسلة
 يتحقق السلسلة عند تحققه ويضع بكل جزء من اجزاء منها فان نفس جزء من السلسلة يكون علة للمجموع الذي قبلها
 من المعلول الاخر وهكذا في كل مجموع قبله الى النهاية فان قيل ما بعد المع المحض لا يصح علة مستقلة بالاجاد

السلسلة

[illegible][illegible]

॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥

[illegible]

كما صرح به هذا المحيى في منافع الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فاما مكان الوجوب امتناعه ليس من جهة وجوده بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا يحد ذلك ويوجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته انما الى تلك العلة والا فلا يعني ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة في ذاته ومهيبة محيى يكون مهيبة مخالفة لمهيبة العلة والا لزم ان يكون مهيبة المعلول محتاجا الى نفسها وانزع وان كان محتاجا الى العلة في شخصه في نوعه مهيبة جازان يتفقان في المهيبة ولا يتخلفا فيها ولا يوجب صدق واحد النسبتين على المصاحب اكان شئ علة فاعلية لآخر وكان هناك شئ ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون ذلك المصاحب فاعلا لذلك الاخر بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون شئ واحد فاعلان في مرتبة واحدة وكذا الحال في مصاحب المعلول فانه لا يجب كونه معلولا لعله ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا فرضت علمها لها من جهة واحدة وليس الشخص من العناصر ذاتية العلة ذاتية الشخص آخر والا لم يتناه الاستخاص يعني لو كان الشخص من الغرض بالاحتياج ذاته ومهيبة علة لآخر منها لزم ان يكون كل شخص علة لآخر منها لاشتماله على تلك المهيبة ولزم لا يتناهي اشخاص العناصر من مرتبة موجودة معا وفيه نظر لا نا لانتم انه يلزم ان يكون كل شخص علة لآخر وانما اللازم ان يكون كل من اشخاص العناصر لاشتماله على المهيبة العنصرية علة لذلك الشخص الآخر المعلول فرضا واستغناء عنه بغيره دليل اخر على ان العناصر ليست علة لذاتية بعضها البعض تقره ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون علة لذاتية لبعضها من غير بل نسبة كلها في ذلك سواء فبستغنى فرضا معلولا عما فرضناه علة بغير ذلك المفروض هفت فيه نظرا لان معنى العلية الذاتية على ما ران يكون علة بمهيبة وحقيقة لا ان يكون العلة هي المهيبة بحيث لا يكون لخصوصية الافراد مدخل في تلك العلية فلا معنى لاحتياج العلة واستغنائها عن خصوصية فرد فرد وعدم تقديره دليل اخر تقره ان الشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على شخص اخر منها لان كل شخص من العناصر يمكن ان يفرض مقدما على شخص اخر منها وما خرا عنه وهو هو العلة الذاتية لا بد وان تكون متقدمة بالذات على المعلول وفيه نظر لا يمكن فرض المتقدم والناخر لا ينافي التقدم الذاتي بحسب نفس الامر وامكان التقدم والناخر بحسب نفس الامر ثم ولتكاثرهما دليل اخر تقره ان الشخص من العناصر تكافى شخص اخر في ان احدهما ليس اولى بان يكون علة للآخر من العكس والمتكافئان لا يكون احدهما علة للآخر وترد عليه وعلى الدليل الاول والثاني انهما مبنيان على ان اشخاص العناصر يتساوون بحسب المهيبة وهو تم ولبقاء احدهما مع صاحبه دليل اخر تقره ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعدل شخص اخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعدل علة وفيه نظر لان كل هذا الحكم ممنوعه والاستواء في النقيض على تقدير التسليم لا ينفذ لك والاستغناء التام لا ينفذ يقينا والفعل متاخر تقدر الى تصور جزئي الشخص من الفعل ثم ارادة ثم حركة من العضلات يقع من الفعل اشارة الى مبادى الافعال الاختيارية المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة من مرتبة ابعدها عن الافعال هو التصور الجزئي للشيء الملائم او المناظر مقصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبة الى جميع الجزئيات على الاقل فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم فرج احدا الامور المتساوية على الباقية وبلية شوق وينبعث عن ذلك التصور وينشئ الى شوق نحو طلب ما يبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذني والنافع اذا كان مطابقا او غير مطابق وبلية شوق الى شوق نحو دفع وغلبة وانما يبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار وبلية غضبا وبلية الاجماع

عز و ارمان الوحدانیہ کے لئے
افواجِ انقلابیہ کے لئے
نورِ مہرِ افکار کے لئے
مفتی سید محمد علی شاہ صاحب مدظلہ العالی

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[illegible][illegible]

[illegible]

قوله والظفر العطف ان من مفعول به العطف مع توقف صدق الخبر
على السنان اي توقف نفس الشاير ومنه الى بن السنان خبر مشعر
الجبان وصدق العام اذا ما على خبرين يترتب صدق الثاني على صدق
المستند وانما خبر المطلق اما خبرية لما لا غير المشارة الى امر المراد بها احوالها
ممنوعة وانما خبر التقييد والعلة المستغنى عنها في خبر بدون لفظة فصدق
وللمحقق انما خبرية لان يقول خبر غدا في خبر بدون لفظة فصدق لهذا
المعنى وان كان لفظ ان يقول خبر غدا في خبر بدون لفظة فصدق لهذا

ان يعتبر اما عددا لا تار وهو الشاهي والاشاهي بحسب العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر شانه في الزيادة والكثرة وهو الشاهي بحسب المدة او في النقصا والقله وهو الشاهي بحسب الشدة ثم ان الاشاهي في الشدة ظاهر البطلان ولذلك لم يشغل باله ^{حجاج} عليه وافام الحجة على امتناع الاشاهي بحسب المدة والعدة وذلك اعني بطلان الاشاهي في الشدة لان القوى اذ تختلف في الشدة كرماء بقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ارضة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فابكون غير متناهية في الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه لكن كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فصولها اشد وقوى فلا يكون مصدرا لاول غير متناهية في الشدة والمقدار خلافه واعرض عليه بان لا يتم ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجتهد فنعنا الجوزان يكون المفروض محالا مستلزما لمح آخر لان الفسر يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ بتفاوت مقابله والطبيع مختلف باختلاف القابل لتساوي الصغر والكبير في قبول فاذ اخرجنا مع اتحاد المبدأ عرض الشاهي قالوا لا شك ان الناصر الفسر يختلف باختلاف القابل المفسر بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك الفاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر وقوى لان زمانها باق ونحسب طبعه وهي في الجسم الكبير اقوى منه في الجسم الصغير لثمة على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك الجسم بغير حيزا من مبدئ معين ثم تحريكه حيزا اخر مماثلة بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار ينشأ تلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقته فيه اقل فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما يزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره اذ المفروض انه لا يتفاوت الا بذلك والناظر الطبيعي مختلف القابل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزئة بجزئيتها واما في قول الحركة فالصغير والكبير معاويان لان ذلك للجسمية وهي فيها على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدئ معين لزم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فيقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميتهما ونوفض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم شانهما عند مَسْنَدَةٍ الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ النقط الكل لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق واجيب بان مبادئ الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما فام على ان القوة الجسمانية لا تكون مؤثرة اثارا غير متناهية لعلها لا تكون واسطة في صدق ذلك لاثنا ورد بانها لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور اثار لا تناهي جاز ان يكون لها مبادئ لتلك الاثار لانها المباشرة لتلك الحركات عند مبادئها اذا كانت واسطة فلنجران بياشها استقلالها ايضا ونفصلا بانها ليس للحركات التي يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت قابل هي كالاعداد التي لم يوجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصا وهذا هو الذي عولوا عليه جواب ليل المتكلمين على شانه الحوادث فانهم اسندوا على وجوب شانهها بازديادها كل يوم اجابوا عنه بانها ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن قضا شانهها واعند لهم بان المحكوم عليه بهما كون القوة فورية على تلك

في قوله لا تار وهو الشاهي والاشاهي بحسب العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر شانه في الزيادة والكثرة وهو الشاهي بحسب المدة او في النقصا والقله وهو الشاهي بحسب الشدة ثم ان الاشاهي في الشدة ظاهر البطلان ولذلك لم يشغل باله عليه وافام الحجة على امتناع الاشاهي بحسب المدة والعدة وذلك اعني بطلان الاشاهي في الشدة لان القوى اذ تختلف في الشدة كرماء بقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ارضة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فابكون غير متناهية في الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه لكن كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فصولها اشد وقوى فلا يكون مصدرا لاول غير متناهية في الشدة والمقدار خلافه واعرض عليه بان لا يتم ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجتهد فنعنا الجوزان يكون المفروض محالا مستلزما لمح آخر لان الفسر يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ بتفاوت مقابله والطبيع مختلف باختلاف القابل لتساوي الصغر والكبير في قبول فاذ اخرجنا مع اتحاد المبدأ عرض الشاهي قالوا لا شك ان الناصر الفسر يختلف باختلاف القابل المفسر بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك الفاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر وقوى لان زمانها باق ونحسب طبعه وهي في الجسم الكبير اقوى منه في الجسم الصغير لثمة على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك الجسم بغير حيزا من مبدئ معين ثم تحريكه حيزا اخر مماثلة بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار ينشأ تلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقته فيه اقل فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما يزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره اذ المفروض انه لا يتفاوت الا بذلك والناظر الطبيعي مختلف القابل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزئة بجزئيتها واما في قول الحركة فالصغير والكبير معاويان لان ذلك للجسمية وهي فيها على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدئ معين لزم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فيقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميتهما ونوفض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم شانهما عند مَسْنَدَةٍ الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ النقط الكل لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق واجيب بان مبادئ الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما فام على ان القوة الجسمانية لا تكون مؤثرة اثارا غير متناهية لعلها لا تكون واسطة في صدق ذلك لاثنا ورد بانها لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور اثار لا تناهي جاز ان يكون لها مبادئ لتلك الاثار لانها المباشرة لتلك الحركات عند مبادئها اذا كانت واسطة فلنجران بياشها استقلالها ايضا ونفصلا بانها ليس للحركات التي يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت قابل هي كالاعداد التي لم يوجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصا وهذا هو الذي عولوا عليه جواب ليل المتكلمين على شانه الحوادث فانهم اسندوا على وجوب شانهها بازديادها كل يوم اجابوا عنه بانها ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن قضا شانهها واعند لهم بان المحكوم عليه بهما كون القوة فورية على تلك

الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوّة على تحريك الكل اذ بهن كون تلك القوة قوّة على تحريك الجزء وان كون القوة النفسية قوّة على تحريك الجزء اذ بهن كونها نفس تلك القوة قوّة على تحريك الكل ان كون القوة النفسية قوّة في رفع التفاوت في حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس مجموعها وجود في وقت فامنع الحكم عليها بالزيادة والنقصان وذهب هذا الاعتذار بان الحال اللازم من تفاوت الحركات شأهي ما فرض غير متناه وليس بان هذا المعنى من التفاوت في حال القوة ولو سلم انها توصف بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية اقلية لا يكون الحركات الجسمانية ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان من الجانب الشأهي اعني من جانب المتشبه لو سلم ان لها مبدء فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطء بان يكون حركة الاصغر اسرع في القوة وابطأ في الطبيعة من غير انقطاع واجيب بان التفاوت بالسرعة والبطء يستدعي التفاوت بحسب العدة او المدة وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطء فاما ان يكون زمانها واحدا او لا فلهذا الاول يقع التفاوت في العدة لان الاسرع يكون عدد حركته اكثر قطعاً وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة اقول لفاصل ان يقول اذا كانت قوّة جسمانية غير متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين الصغير والكبير بحسب العدة لا بحسب المدة بان يكون في الحركة النفسية عدد حركات الجسم الصغير لا يلزم انتهاء ما فرض غير متناه لجواز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير كلتاهما متناهيتين بحسب العدة مع عدم تناهيهما بحسب المدة وكذلك اذا كانت قوّة جسمانية غير متناهية بحسب العدة يجوز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير متفاوتتين بحسب المدة دون العدة من غير لزوم محذور لجواز ان يكون متناهيتين بحسب المدة مع عدم تناهيهما بحسب العدة وما يفتقر من انه اذا كانت هذه حركات جسم غير متناهية وجرت تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركات الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية العدد فعدم تناهي المدة يستلزم عدم تناهي حركاتها بحسب العدة ثبت امتناع عدم تناهي حركاتها بحسب المدة وسقط المنع المذكور بطلان كل مذهب في امر متصل في حد نفسه لاجزاء له بالفعل واذا جرت الى اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية العدد واما ان يقال لا نفسا مت غير متناهية فعناء ان قسمته لا تنف عند حد لا يكون بعده فتمت كما بين ان مقدورات الله نعم غير متناهية وبقي بانه لا يثبت هي المقدور لا يكون بعده مقدور وكذا ما بين من ان التفاوت بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة لان اطولها زمان يستلزم زيادة عدد الحركات فاذا كان حركتا الجسمين الصغير والكبير غير متناهيتين بحسب العدة لم يجوز ان يكون بينهما تفاوت بحسب المدة والا لكان ما هو اقل من هذا اقل عدداً قبل ان ينتهيه عدد ما عانه فرض غير متناه عدد ابطأ به لان اطولها زمان الحركة انما يستلزم زيادة الحركة ان لو كانت الحركتان متساويتين بالسرعة والبطء وذلك ثم نعم يمكن ان يبين ان الشأهي بحسب العدة يستلزم الشأهي بحسب المدة وبالعكس كلاهما للزوم الا بين الحاصلين اتم على الاول فالحاصل ان العددان اللذان هما مبدء العدة ومنتهيهما واما على الثاني فالحاصل انهما حركتا طرفي المدة ويزيد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم الانقطاع فان حركة الفلك الثامن انقص من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وبعد اللبا والتي فيها تناهي القوة الطبيعية انما يجري في قوّة حالة في جسم لا معارف فيه منقسمه باقسام ذلك الجسم على التشابه بالطابع في الاجسام العنصرية وكما نفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك النفساني متناول للتحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية

[illegible]

واما في قوله تعالى
 وَنُفِثَ بِهِمْ فِي عِلْفٍ خَالِدَةٍ
 فَانْزَلْنَاهُمْ فِيهَا
 فَاُولَئِكَ يَرْجُونَ
 اَجَلَ الْآخِرَةِ
 وَلَقَدْ جَاءَهُمُ الْمُرْسَلُونَ
 بِاٰيَاتِنَا بَيِّنَاتٍ
 لَّعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ
 وَلَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ
 لَمَّا جَاءَهُمْ
 فَسَخَّرْنَا لَهُمُ الدَّهْرَ
 كُلَّهُ ثُمَّ جَعَلْنَا
 الْعِلْفَ عَلَيْهِمْ
 فَاصْبَرُوا عَلَيْهِمْ
 وَلَمْ يَحْزَنُوا
 وَلَقَدْ نَادَيْنَا ابْنَ مَرْيَمَ
 وَقُلْنَا لَهُ اصْلُبْ عَلَيْكَ
 ذِي الْقَبْلِ مِنْ دُونِ الْحَدِّ
 وَلْيَسِّرْ لِلَّذِينَ يَأْمُرُونَ
 بِالْعَدْلِ وَلَا تَتَّبِعْ الْأُمُورَ
 أَلْوَفَّ إِنَّكَ تَكُنْ مِنْ رَاكِبِي
 وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْرَاهِيمُ
 إِذْ قَالَ لَهُمْ اتَّخِذُوا آلَكُمْ
 إِمَامًا قَالُوا أَتَجْعَلُ مِنْهُمْ
 إِمَامًا عَلَى آلِكَ يَا إِبْرَاهِيمُ
 قَالَ إِنِّي خَشِيتُ أَنْ يَضِلَّ
 آلِيكُمْ فَكَانُوا هُمْ يَصِلُونَ
 وَأِنَّكَ مِنَ الَّذِينَ تُبَدِّلُونَ
 الْأُمُورَ

غیر معلوم و لوگوں کی ہمت پر
فائدہ مند نہیں ہے بلکہ
اضییبتیں و خطرات

قوله ان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه قلنا مسلم لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال على وجود المحل فيه ولا استحالة فيه انما المحل ان يتوقف وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس ذلك بل يلزم واما ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم يتخلفه بدل والصورة الجسمانية اذا زالت عن الهيولى لم يتخلفها صورة اخرى محل فيها وعلته وجود الهيولى هي احد الصور المتشخصة المتعاقبة لا بعينها وشبه الهيولى في تفوقها بها بسفوف قائم بدعائم متعاقبة يزول واحدة منها ويقام مقامها اخرى فان قلت انهم قد ادعوا ان الصورة محتاجة في عوارضها المتشخصة الى الهيولى فلا يتصور كون الصورة المتشخصة علة لها سواء كانت معينة او غير معينة قلت انهم ادادوا بالعوارض المتشخصة ههنا العوارض اللازمة لتشخصها التي اذا زالت لم يبق ذلك الشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد منها تشخصها كما توهمه العبارة ولذلك عدوا في العوارض المتشخصة امورا كلية لا يتصور استنفاد الشخص منها كالنساء في الشكل المطلقين وغيرهما من العوارض اللازمة للاشخاص والمحل المقوم بالحال يسمى بالنسبة الى الحال قابلا له وبالنسبة الى المركب منها مادة له وهذا الحال المقوم للمحل يسمى بالنسبة الى المركب منها صورة له وظاهر هذه العبارة بوجه ان المادة والصورة بمعنى العلة المادية والصورة انما تطلقان على الهيولى والصورة اذا المحل المقوم بالحال ليس الا الهيولى والحال المقوم للمحل ليس الا الصورة ولكنك قد عرفت فيما سبق انها بعينها وفيها من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر بالفعل او بالقوة وهو معنى الحال المقوم للمحل لا يكون الا واحدا لان الواحد ان استقل بتقوم المحل استغنى المحل عن غيره فلا يكون غيره مقوما له وان لم يستقل كان المجموع مقوما له وكل منهما جزء للمفهوم اقول فيه منع ظا اذ لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقوم عدم التقوم وقول المحل للحال اعني مكان حصول الحال في المحل ذاتي ولا يلزم الانتقال لما كان ههنا مظنة ان يبق لو كان القول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عنه لكن المحل قد لا يقبل شيئا ثم يصير قابلا له فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية ثم اذا صارت جنينا قبلتها اجاب بان القول اعني مكان حصول الحال في المحل مستمرا بديلا لا يتخلف اصلا بل ثابت في جميع الاحوال لكن القول قد يكون جزئيا وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين لها قريب فالحاصل بعد ان لم يكن هو قبول القول بعد بعد حصول استعدادات للمحل استفادها من الامور الحادثة فيه واعلم ان ما قلناه عن الحكماء في هذا البحث كلها من فروع الهيولى والصورة والمضام لما كان منكرا لها كما ينبغي ان كان المناسب لا يذكر هذه المباحث اذ يمكنها على سبيل التقوى الابتكار لا على طريق الاثبات والافراد والغاية علة بمبهمها اي بصورتها الذهنية لعلمية العلة الفاعلية يعني ان صورة الغاية علة فاعلية تكون الفاعل فاعلا اذ يتغلفها بصير مقدمها على الفعل فهذا الاعضا يكون الغاية علة للعلول المتصدرة عن الفاعل معلولة في وجودها العيني للعلول فان وجود الغاية في الخارج يترتب على وجود المعلول فيه فالقدم بحسب الوجوه العقلية والتاخر بحسب الوجود الخارجي فلا دور وهذا معنى قولهم اول الفكر آخر العمل فان الخارج يتصور الجلول على المسير فيوجد ثم يوجد الجلول عليه وهي اي الغاية ثابتة لكل فاصداى لكل فاعل فعل بالفضل والاختيار فان الفاعل انما يفضد الفعل لغرض اما القوة الحيوانية المحركة فغايتهما الوصول الى المشي المحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مبادى اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدأ القريب القوة المحركة المنبثثة في عضلة العضو المبدأ الذي يلبه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه هو تصور الملايم والمنافر فاذا ارادتم بالتخييل او التفكير صورة

النفس كنه القوة الشوقية الى الاجماع فخدمها القوة المحركة في الاعضاء فانتهى اليها الحركة وهو الوصول الى المنتهى
 هو غايته للقوة الجوانية الحركة وليس لها غايته غير ذلك وهو الوصول الى المنتهى قد يكون غايته للقوة الشوقية ايضا
 وقد يكون بل يكون لها غايته اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول ان الانسان ربما صبح عن
 المقام في موضع وتجهل في نفسه صورة موضع اخر فاشاق الى المقام فيه فحركته نحوه وانتهت حركته اليه فغايته قوته
 الشوقية نفس ما انتهى اليه فحركته القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان قد يتجهل في نفسه صورة لغائه لصدوقه في شئ
 فيترك الى المكان الذي يصادف فيه فينتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غايته
 القوة الشوقية بل معنى آخر لكنه يتبعه يحصل بعده وهو لقاء الصديق وعلى تقدير المغايبة بين غايته في القوة المحركة
 والشوقية فان لم يحصل غايته القوة الشوقية بعد الوصول الى المنتهى فالحركة باطله بالنسبة للقوة الشوقية او لم يحصل
 بهذه الحركة ما هو غايته لها والاى وان حصل غايته القوة الشوقية فخير ان كان المبدأ هو الفكر او عادة ان كان المبدأ هو
 التجهل مع خلق وملكة نفسانية كاللعب للجنة او قصد ضروري ان كان المبدأ هو التجهل مع طبيعة كالتفكير او مع
 مزاج كحرارة المضي او عبث كجفاف ان كان المبدأ هو التجهل وحده من غير انضمام شئ آخر اليه واثبتوا للطبيعية
 غايات الحكماء قد يطلقون الغايته على ما ينادى اليه الفعل وان لم يكن مفصدا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مخارا لفعل
 ذلك الفعل لاجله والغايته بهذا المعنى من لعل الغايته وهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه
 لا شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات اي للاسباب الاتفاقية غايات ما ينادى اليه الفعل ان كان ثابتة
 دائما او اكثر بالشيء في ذلك الفعل سببا دائما وما ينادى هو اليه غايته ثابتة وان كان ناديه مسابا او اقلها
 يسمي الفعل سببا اتفاقيا وما ينادى هو اليه غايته اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات مستدلين بان الفعل ان كان
 مستمرا لجميع الجهات المعبرة في النادى كان النادى دائما وكان الفعل سببا دائما له وما ينادى هو اليه غايته
 ثابتة وان لم يكن مستمرا لما ذكرنا منع النادى فلم يكن فيها سببا اتفاقيا ولا غايته اتفاقية والجواب ان ليس كل ما
 هو معتبر في تحقق النادى بفعل جزء من المؤدى فان انتفاء المانع واستعداد القابل معتبر فيه مع انه ليس شئ منهما
 جزء منه فالمؤدى اذا انقلب عن ذاته بعض هذه الامور انتفكا كما مساويا لا فرق بينهما وانفكا كما واجعا عليه فهو يسمى
 بالسبب الاتفاقي وما ينادى هو اليه بالغايته الاتفاقية واذا اعتبرنا ذلك السبب مع جميع الجهات المعبرة في ناديه كان
 سببا دائما السبب الذي هو غايته ثابتة له مثال ذلك ان تحفر موضعا فحصل لك كنز فان الحفر من حيث هو خسر ليس ناديه
 الى الكنز دائما ولا اكثر فلا يجرم ان سببا اتفاقيا وكان وجد ان الكنز غايته اتفاقية له واذا اعتبر مع الحفر كونه
 في موضع فيه الكنز وكونه منهيبا الى حفر الكنز مع سلالة الحاسنة كان الحفر مع هذه الشروط سببا دائما لوجدانه
 والعلامة مظهرا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية قد تكون بسيطة فالفاعلية كطابع البساط العنبرية
 والمادية كهيولائها والصورية كصورها والغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي وقد تكون مركبة فالفاعلية
 كجوع الفعل والصورة بالنسبة الى الهوى على امر من الصورة شريكه لفاعل الهوى في المادية كالعناصر الاربعة
 بالنسبة الى صور المركبات والصورية كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضاءها الالهية والغائية كجوع شئ
 المتاع ولقاء المحب بيل بالنسبة الى القوة الشوقية وايضا كل واحد من العلل اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة

في الحركة حال حصول الجسم مكانه الطبيعي والمادية كالنظفة بالنسبة الى الانسان والصورة كصورة الماء حال كون
 هولاها ملائمة لصورة الهواء والغائبة كلفاء الجيب قبل حصوله او بالفعل فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم ك
 الى مكانه الطبيعي والمادية كالجبن بالنسبة الى الانسان والصورة كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل والغائبة كلفاء
 الجيب حال حصوله وايضا كل واحد منها اما كلفة او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء له
 والمادية الكلية كالنظفة والجزئية ك هذه النظفة وكذا في سائرهما وايضا كل واحد منها اما ذاتية او عرضية العلة
 الذاتية بطلان على ما هو عليه حقيقة بالقياس الى ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية بطلان باعتراف احدنا ان
 شيء بما هو عليه حقيقة فان الشيء اذا اقرن بالعلة الحقيقية اقرنا اننا مصحح الاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية والثاني
 اقرنا ان شيء ما بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشيء المقتضى بالمعلول تسمى عرضية فالفاعلية العرضية
 كالسقوط بالنسبة البرودة فان السقوط ما سهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء الباردة التي في
 عن تبريده فلما زال المانع عنه برودة بطبيعتها فالفعل الصبار عن الاجزاء الباردة التي في البدن اغنى البرد ينسب
 الى ما يقتضيه وبزبل ما يغيا وهو السقوط والمادية العرضية كالحشب للسهم اذا اخذ مع صفة البياض مثلا فان ذات
 الحشب علة مادية ذاتية وما يقتضيه اغنى الحشب ملغوا مع صفة البياض علة مادية عرضية والصورة العرضية كصورة
 السهم اذا اخذت مع بعض عوارضها والغائبة العرضية كسقاء المساع بالنسبة الى السقر اذا كان المقصود منه لقاء الجيب
 وحصل بتبعيته شئ المساع ايضا وايضا كل منها اما عامة او خاصة فالعلة العامة هي التي يكون جنسا للعلة الحقيقية
 كالصانع الله هو جنس البناء والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكل في سائر العلل وايضا كل منها اما ذاتية او
 بعيدة فالفاعلية القريبة كالغفونة بالنسبة الى الحي والبعيدة كالاحتقان مع الاستلقاء بالنسبة الى الحي على هذا
 القياس في سائر العلل وايضا كل منها مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة كبناء واحد لبيت متعددة والخاصة كبناء
 واحد لبيت واحد وعلى هذا القياس في سائر العلل والعدم للحادث الزماني من المبادئ العرضية لانه مقارن لما هو
 ذاتية لوجود الحادث والفاعل في الطرفين يعني الوجود والعدم واحدا لان الفاعل المتجمع لجميع ما يوقف عليه لانه
 ان كان موجودا فقد وجد لاثر وان كان معدوما فقد عدم الاثر والفاعل بالنسبة لطرف الوجود هو عينه الفاعل
 بالنسبة لطرف العدم لكن وجود الاثر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه اقول لا يخفى عليك ان هذا انما يتم ان كون
 ان ناسر الوجود في العدم لا يجوز لكنه لم يثبت على امر والموضوع وهو المحل المستغنى عن الحال كالمادة وهو المحل المتغير
 بالحال في ان كل واحد منهما علة مادية بالنسبة الى ما تركب منه ومن حال واقفا لاثرا في المورث انما هو في احدية
 اى في وجوده او عدمه قد تقدم ان المورث يجعل المهنة موجودة او معدومة لا ان يجعلها تلك المهنة اذ لا مغايرة بين
 المهنة ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة والاخرى مجعولة اليها واسبابا للمهنة لئلا يكون
 قد سبق ان العلة المادية والصورية تميزان بعلة المهنة والاخر بان اعني الفاعلية والغائبة لتمييزان بعلة
 الوجود ولا بد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرف الوجود والعدم على السواء فاقصا
 بكل منهما بسند عي سببا والا لزم التبع من غير مرج وكذا في الحركة لا بد لعدم الحركة البض من سبب فع لما توهم من
 الفاصرين من ان عدم اولها بالاعراض لئلا تكون الحركة والزمان بدليل امتناع البقاء عليها وبكيفية وقوع تلك الاولوية

تلك ما قبله من
 ما قبله من ان
 ووجهه من ان
 لو كان احد طرفي
 وامتناع البقاء
 امتناع الجزئية
 اجتماع الجزئية
 وعلى تقدير الاولوية
 تلك الاولوية في وقوعه
 ما سبق بان من العلة
 المعدومة ما يؤدي الى
 كالحكم الى حقيقة
 المؤدية الى حقيقة
 او خلاف كالحكم
 الى الحقيقة التي هي
 للحكمة او ضد كالحكم
 فوق المؤدية الى حقيقة
 الاصل والاعراض
 كاعدا لجبن بالنسبة
 الصورة الانسانية او
 بعد كاعدا للنظفة
 بالنسبة اليها ومن العلة
 العرضية ما هو معدوم
 يعني ان بعض العلل الغائبة
 العرضية يكون علة معدومة
 ذاتية بالنسبة اليها
 علة فاعلية عرضية
 فان شئ من العلل الغائبة
 علة فاعلية عرضية
 محصورا بالبرودة علة
 علة معدومة ذاتية لوجود
 البرودة

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

[illegible][illegible]

فان كان الجوهر في ذاته لا يتصور ان يكون له وجود في ذاته بل يتصور ان يكون له وجود في غيره...
فان كان الجوهر في ذاته لا يتصور ان يكون له وجود في ذاته بل يتصور ان يكون له وجود في غيره...
فان كان الجوهر في ذاته لا يتصور ان يكون له وجود في ذاته بل يتصور ان يكون له وجود في غيره...

عليها انهما من المعقولات الثانية ولم يرد في الدليل على الاستدلال في المشهور على عرضيه هـ ذب
المفهومين ووجه ذلك بان لما ثبت كونها زائدين على ما نحن لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ
ليس في الجسم مثلا امر يتحقق زائد على انه هو العرضية اقول وانت خبير باننا اثبتنا بذلك كونها امرين
اعتباريين غير متماثلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانها كما عرفت مرارا عبارة عن وجود
الوجود الذهني وظانها لسانها واستدلنا بان الجوهر لو كان جنسا للجوهر لكان تمايزها لا محالة
بفصول على ما هو شان الانواع المتدبجة تحت جنس فذلك الفصل اما ان تكون جواهر فمثل الكلا
الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل اعني ذهاب سلسلة اجزاء الهيئة الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقل
كنه الانواع الجوهرية واما ان تكون عرضيا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ يلزم كون العرض محولا على
الجوهر ونفسه بحسب الجوهر على ما هو شان الفصل مع النوع وما بين من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض فففيه
ما من ان يجوز تقوم الجوهر بعرض فانم جوهر آخر مفهوم لذلك الجوهر والجواب انه قد مر ان المراد بقولهم
الجوهر جنس لما نحنه انه جنس لما نحنه من الحقايق المحصلة النوعية لا انه جنس لكل ما يصدر عليه من المفهوم
فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدر عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي
يحصله نوعا يكون عرضيا عما كما بين في موضعه فكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجمع ما يصدر عليه من
الانواع والفصول حتى يلزم التمسك بالقياسين الجوهر ولا يتمايز بين غيرها والمفعول من الفناء العدم وقد
بطلت التضاع على البعض باعتبار اخر قد مر ان بعضهم اعتبروا في المقابل امتناع الاجتماع في الموضوع وقد
صحا بان لا يتمايز بين الجوهر ولا بينهما وبين غيرها واخرى اعتبروا في المقابل امتناع الاجتماع في الموضوع وقد
التمايز بين الصور النوعية للعناصر وما بين من ان الفناء ضد للجوهر فاذا خلت الفناء استغنى اجسامها
ففيه ان المفعول من الفناء ليس الالعدم والعدم لا يكون ضدا لشي لان الضد لا بد ان يكون وجوديا
على امر في المنى ووجه المحل لا يستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل اشان في محل واحد سواء كانا جوهرين
كالهوى الواحد التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضيين كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد
الحركة الامع التماثل اي لا يجوز ان يحل المثلان في محل واحد لا يلزم ارتفاع الاشتباه عنهما اذ لا تمايز
بينهما بحسب الهيئة ولو اذ هما ولا يعارض بينهما فان اتصافا احدا المثلين دون المثل الاخر بعارض
من تلك العوارض متوقف على امتياز عن المثل الاخر فلو كان امتياز به يلزم الدور ولا باورد اخر شي ما ذكر
لان كل امر نسبته اليها نسبة واحدة اذ لو امتازت النسبة لذلك لامتياز ما بين ذلك الامر وهو بطل
لو كونه واحدا بالعرض واما بما هيئة المثلين او بلبا فيهما او بعوارض محل فيهما وكل ذلك بطل على ما رتقا والجواب
ان امتحان ان امتيازها بعوارض ولا يضاف لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دورية
كما في بحث الشخص ايضا لو لم يرد ذلك لدل على امتناع طول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب ايضا
مخلاف العكس اي وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز فهام العرض الواحد بعينه محلي لزم ان لا
يتميز الواحد عن الاثنى وذلك لانا لو فرضنا ان يكون الفاعل محليين عرضيين لم يكن حال هذين عرضيين

فان كان الجوهر في ذاته لا يتصور ان يكون له وجود في ذاته بل يتصور ان يكون له وجود في غيره...
فان كان الجوهر في ذاته لا يتصور ان يكون له وجود في ذاته بل يتصور ان يكون له وجود في غيره...
فان كان الجوهر في ذاته لا يتصور ان يكون له وجود في ذاته بل يتصور ان يكون له وجود في غيره...

في اثباته عن الواحد وحده بل يلزم ان يكون الوجه اثباته وايضا لو كان حصول عرض واحد محله
لجاء حصول جسم واحد مكنين لان البداهة لا تفرد بينهما قطعاً والثاني بط فكذا المقدم وجوزه بعض
القدماء من الفلاسفة زعمائهم ان الضرب قائم بالمقارن بين الجوار بالمجاورين والآخر بالآخرين الى غير
من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام
الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان متشاهداً التوهم هو تاملهما مع الاتفاق في الاسم وابوهاشم ايضاً من
المعترلين زعمائهم ان التالف عرض موجود قائم بجوهرين فربما ولا يجوز قياسه باكثر منهما حتى ان اذ التالف
جسم من اجزاء كثيرة قام عنده بكل جزئين يتجاورين منها التالف احداً ما الاول فلان صعوبة الاتفاق بين
اجزاء الجسم التالف بدله من رابط يصعب التفكيك وذلك هو التالف ليس قائماً باحداهما فقط ولا
له وجه صعوبة الاتفاق بينهما بل بكل واحد منهما ليكون وحدة الحال بينهما موجبة لصحة اتفاقهما
واجب عنه بان معنى على ترك الجسم من الجواهر المفردة وهو موعود على تقدير تسليمه جازان بحال صعوبة الاتفاق
الى الصفا الفاعل المختار لا الى عرض واحد قائم بكل منهما ايضاً وبما الثاني فلان لو قام باكثر من
جزئين كالثلاثة مثلاً لا يقدم بانعدام احداً لاجزاء ضرورة انعدام الحال ما انعدام الحال الذي جميع
الاجزاء واللازم بط ضرورة بقاء التالف فيما بين الجزئين الباقيين ودعنا لان لم ان التالف في
بين الجزئين هو عينه التالف القائم بالثلاثة لم لا يجوز ان يقدم ذلك ويحدث هذا فان قبل
قيام العرض الواحد بالكثير ما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشر الواحد والتثنية بمجموع الاضلاع
الثلاثة المحيطة بسطح والجموع بنسبة متجربة الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه
هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو عينه القائم بالمحل الاخر لا ان يكون العرض الواحد قائماً بمجموع
شئين صار بالاجتماع محلاً واحداً كما في هذه الصورة وما ذكرنا يظهر جواباً من قول ابى هاشم وما
الانقسام فغير متسلم من الجانبين اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكل انقسام الحال ايضاً
لا يستلزم انقسام المحل انقسام قيمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة في الوضع اي اجزاء يصح ان
يكون كل جزء منها ابن هو من صاحبه يسمى اجزاء مقداراً بغير ثباتها الانقسام الى اجزاء غير متباينة في الوضو
سواء كانت خارجة كالهو والصورة او عينية كالجنس والفضل وظاهر ان القسم الثاني من الانقسام
غير متسلم من الجانبين واما القسم الاول فظاً ايضاً ان انقسام الحال بهذا الانقسام يوجب انقسام المحل
فان انقسام السواد مثلاً الى اجزاء المقدار بغير يوجب انقسام الجسم الى اجزاء كذلك وكيف لا وكل جزء
اياه يفرض في جزء آخر من محله واما انقسام المحل بغير فهم من حكم بالاستسلام مظهر وعلم ان الحال في منقسم
الى اجزاء متباينة في الوضع ان كان حاصلها بتمام واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد والجموع
وهو خلاف المفروض وان كان حاصلها بتمام كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد بالتحقق حالاً
محال متعدد وقد ظهر بطلان ان لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلاً لم يكن
ذلك الحال حالاً في ذلك المحل بالضرورة وان وجد كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال

والا فلو كان
عرض واحد
ممكنين
لان البداهة
لا تفرد
بينهما
قطعاً
والثاني
بط فكذا
المقدم
وجوزه
بعض
القدماء
من الفلاسفة
زعمائهم
ان الضرب
قائم
بالمقارن
بين
الجوار
بالمجاورين
والآخر
بالآخرين
الى غير
من
الاضافات
المتشابهة
الاطراف
بخلاف
مثل
الابوة
والبنوة
من
الاضافات
المختلفة
الاطراف
فان قيام
الابوة
بالاب
والبنوة
بالابن
وكان
متشاهداً
التوهم
هو تاملهما
مع
الاتفاق
في
الاسم
وابوهاشم
ايضاً
من
المعترلين
زعمائهم
ان
التالف
عرض
موجود
قائم
بجوهريين
فربما
ولا
يجوز
قياسه
باكثر
من
ثلاثين
منها
التالف
احداً
ما
الاول
فلان
صعوبة
الاتفاق
بين
اجزاء
الجسم
التالف
بدله
من
رابط
يصعب
التفكيك
ذلك
هو
التالف
ليس
قائماً
باحداهما
فقط
ولا
له
وجه
صعوبة
الاتفاق
بينهما
بل
بكل
واحد
منهما
ليكون
وحدة
الحال
بينهما
موجبة
لصحة
اتفاقهما
واجب
عنه
بان
معنى
على
ترك
الجسم
من
الجواهر
المفردة
وهو
موعود
على
تقدير
تسليمه
جازان
بحال
صعوبة
الاتفاق
الى
الصفا
الفاعل
المختار
لا
الى
عرض
واحد
قائم
بكل
منهما
ايضاً
وبما
الثاني
فلان
لو
قام
باكثر
من
جزئين
كالثلاثة
مثلاً
لا
يقدّم
بانعدام
احداً
لجاء
ضرورة
انعدام
الحال
ما
انعدام
الحال
الذي
جميع
الاجزاء
واللازم
بط
ضرورة
بقاء
التالف
فيما
بين
الجزئين
الباقيين
ودعنا
لان
لم
ان
التالف
في
بين
الجزئين
هو
عينه
التالف
القائم
بالثلاثة
لم
لا
يجوز
ان
يقدّم
ذلك
ويحدث
هذا
فان
قبل
قيام
العرض
الواحد
بالكثير
ما
قال
به
الفلاسفة
كالوحدة
بالعشر
الواحد
والتثنية
بمجموع
الاضلاع
الثلاثة
المحيطة
بسطح
والجموع
بنسبة
متجربة
الى
اعضاء
والقيام
بمجموع
اجزاء
زيد
قلنا
المتنازع
فيه
هو
ان
يكون
العرض
الواحد
القائم
بمحل
هو
عينه
القائم
بالمحل
الاخر
لا
ان
يكون
العرض
الواحد
قائماً
بمجموع
شئين
صار
بالاجتماع
محلاً
واحداً
كما
في
هذه
الصورة
وما
ذكرنا
يظهر
جواباً
من
قول
ابى
هاشم
وما
الانقسام
فغير
متسلم
من
الجانبين
اي
انقسام
المحل
لا
يستلزم
انقسام
الحال
وكل
انقسام
الحال
ايضاً
لا
يستلزم
انقسام
المحل
انقسام
قيمان
احدهما
الانقسام
الى
اجزاء
متباينة
في
الوضع
اي
اجزاء
يصح
ان
يكون
كل
جزء
منها
ابن
هو
من
صاحبه
يسمى
اجزاء
مقداراً
بغير
ثباتها
الانقسام
الى
اجزاء
غير
متباينة
في
الوضو
سواء
كانت
خارجة
كالهوى
والصورة
او
عينية
كالجنس
والفضل
وظاهر
ان
القسم
الثاني
من
الانقسام
غير
متسلم
من
الجانبين
واما
القسم
الاول
فظاً
ايضاً
ان
انقسام
الحال
بهذا
الانقسام
يوجب
انقسام
المحل
فان
انقسام
السواد
مثلاً
الى
اجزاء
المقدار
بغير
يوجب
انقسام
الجسم
الى
اجزاء
كذلك
وكيف
لا
وكل
جزء
اياه
يفرض
في
جزء
آخر
من
محله
واما
انقسام
المحل
بغير
فهم
من
حكم
بالاستسلام
مظهر
وعلم
ان
الحال
في
منقسم
الى
اجزاء
متباينة
في
الوضع
ان
كان
حاصلها
بتمام
واحد
منها
فقط
كان
محله
ذلك
الواحد
والجموع
وهو
خلاف
المفروض
وان
كان
حاصلها
بتمام
كل
واحد
من
تلك
الاجزاء
كان
الواحد
بالتحقق
حالة
محال
متعدد
وقد
ظهر
بطلان
ان
لم
يوجد
شيء
من
ذلك
الحال
في
شيء
من
تلك
الاجزاء
اصلاً
لم
يكن
ذلك
الحال
حالة
في
ذلك
المحل
بالضرورة
وان
وجد
كل
واحد
من
تلك
الاجزاء
بعض
من
ذلك
الحال

والا فلو كان
عرض واحد
ممكنين
لان البداهة
لا تفرد
بينهما
قطعاً
والثاني
بط فكذا
المقدم
وجوزه
بعض
القدماء
من الفلاسفة
زعمائهم
ان الضرب
قائم
بالمقارن
بين
الجوار
بالمجاورين
والآخر
بالآخرين
الى غير
من
الاضافات
المتشابهة
الاطراف
بخلاف
مثل
الابوة
والبنوة
من
الاضافات
المختلفة
الاطراف
فان قيام
الابوة
بالاب
والبنوة
بالابن
وكان
متشاهداً
التوهم
هو تاملهما
مع
الاتفاق
في
الاسم
وابوهاشم
ايضاً
من
المعترلين
زعمائهم
ان
التالف
عرض
موجود
قائم
بجوهريين
فربما
ولا
يجوز
قياسه
باكثر
من
ثلاثين
منها
التالف
احداً
ما
الاول
فلان
صعوبة
الاتفاق
بين
اجزاء
الجسم
التالف
بدله
من
رابط
يصعب
التفكيك
ذلك
هو
التالف
ليس
قائماً
باحداهما
فقط
ولا
له
وجه
صعوبة
الاتفاق
بينهما
بل
بكل
واحد
منهما
ليكون
وحدة
الحال
بينهما
موجبة
لصحة
اتفاقهما
واجب
عنه
بان
معنى
على
ترك
الجسم
من
الجواهر
المفردة
وهو
موعود
على
تقدير
تسليمه
جازان
بحال
صعوبة
الاتفاق
الى
الصفا
الفاعل
المختار
لا
الى
عرض
واحد
قائم
بكل
منهما
ايضاً
وبما
الثاني
فلان
لو
قام
باكثر
من
جزئين
كالثلاثة
مثلاً
لا
يقدّم
بانعدام
احداً
لجاء
ضرورة
انعدام
الحال
ما
انعدام
الحال
الذي
جميع
الاجزاء
واللازم
بط
ضرورة
بقاء
التالف
فيما
بين
الجزئين
الباقيين
ودعنا
لان
لم
ان
التالف
في
بين
الجزئين
هو
عينه
التالف
القائم
بالثلاثة
لم
لا
يجوز
ان
يقدّم
ذلك
ويحدث
هذا
فان
قبل
قيام
العرض
الواحد
بالكثير
ما
قال
به
الفلاسفة
كالوحدة
بالعشر
الواحد
والتثنية
بمجموع
الاضلاع
الثلاثة
المحيطة
بسطح
والجموع
بنسبة
متجربة
الى
اعضاء
والقيام
بمجموع
اجزاء
زيد
قلنا
المتنازع
فيه
هو
ان
يكون
العرض
الواحد
القائم
بمحل
هو
عينه
القائم
بالمحل
الاخر
لا
ان
يكون
العرض
الواحد
قائماً
بمجموع
شئين
صار
بالاجتماع
محلاً
واحداً
كما
في
هذه
الصورة
وما
ذكرنا
يظهر
جواباً
من
قول
ابى
هاشم
وما
الانقسام
فغير
متسلم
من
الجانبين
اي
انقسام
المحل
لا
يستلزم
انقسام
الحال
وكل
انقسام
الحال
ايضاً
لا
يستلزم
انقسام
المحل
انقسام
قيمان
احدهما
الانقسام
الى
اجزاء
متباينة
في
الوضع
اي
اجزاء
يصح
ان
يكون
كل
جزء
منها
ابن
هو
من
صاحبه
يسمى
اجزاء
مقداراً
بغير
ثباتها
الانقسام
الى
اجزاء
غير
متباينة
في
الوضو
سواء
كانت
خارجة
...

كان منقسما الى اجزاء متساوية في الوضع كالحل ومنهم من فصل وقال ان حاله منقسم كل ان حل فيه من حيث
ذاته المنقسمه لزم انقسامه على انقسام الحل كالسواد حاله في ذات الجسم وبني حوله فيه حلو لا سريانا
وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسم بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه وكان حوله فيه حلو لا سريانا
سريانا واستدل على ذلك بان الوحدة حاله في محلها قطعاً وكذا النقطه في الخط والخط في السطح والسطح
في الجسم وشئ منها ليس منقسماً بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حاله في محالها
منقسمه بانقسامها اذ لا يمكن ان ينقسم في كل جزء من اجزاء من الابوة فثبت ان الحلو في المنقسم هو
انقساماً اذ لم يكن سريانياً وان الحكم بان حاله اذ لم يوجد شئ منه في شئ من اجزاء المحل اسحاق حوله
في ذلك المحل ليس بدسياً يجوز ان يكون حاله في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شئ منه حالاً
في شئ من اجزاء ذلك المجموع كما في الصور المذكورة لكن الامام في المختصر ادعى بدهانه ذلك الحكم ومنع
كون الوحدة والنقطه والاضافات امورا موجودة في الخارج اقول ان البدنه لا تفرق في ذلك بين
الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر فجاز في الاعتبار ان يشغل كل
المحل لا بطرفي السريان جاز في الخارج ايضاً ذلك لكن يرد اننا اذا قطعنا من جسم مخروط مستدير مثلاً
قطعه من جانب واحد لزم ان يندم النقطه التي على راسه لانعدام محله الذي هو مجموع المخروط
نقطه اخرى كذا اذا قطعنا جسماً مكعباً فيما بين سطحه الاعلى والاسفل لزم ان يندم سطحه مع خطوطها
وقطاطها ويحدث سطحان آخران مع الخطوط والنقاط لكن البدنه تشهد بان تلك الاطراف باقية
على حالها ولا تانثر لذلك القطع في وجودها وعدمها لا ينفك هذه الاطراف امورا اعتبارية لا بصور
فيها وجود وانعدام لاننا نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست من الاعتباريات المحضه بل من الاعتباريات
التي في نفس الامر ومثل هذه الاعتباريات بصور في الكون بعد ان لم يكن كالعجي يحدث في الشخص
بعد ان لم يكن اعني الموضوع من جملة الشخصيات اي العرض يحتاج في تشخصه الى موضوعه لوجهين الاول
انه لو لم يكن محتاجاً اليه لكان مستغنياً عنه في تشخصه وهو مستغني عنه الوجود اما لانه مكفي عنه
بوجوده اولاً لان الشخص مفقود الوجود فلو افقر العرض الى موضوعه وجوده لزم افتقاره اليه في
تشخصه ايضاً بالواسطة والمستغني عن المحل في الوجود والشخص لا يكون مفقوداً الا فلا يكون
هنا قول في نظر لا لاننا مستغنا عنه في الوجود قوله لانه مكفي عنه بوجدانه قلنا ان اردت
ان الفاعل يوجد من غير حاجه الى الموضوع فذلك اول المسئلة وان اردت ان يستفيد الوجود
من الفاعل لانه فذلك لا يضرنا لاننا لا نحتاج اعم من الاستفادة وايضاً قوله لان الشخص مفقود
الى الوجود فانهما مثلاً زمان من غير افتقار احدهما الى الاخر الثاني ان تشخص العرض ليس بما فيه
ولا بلوارهما والاخص نوصيه في شخصه لا بما جعل فيه والاول لان حوله في العرض مؤلف على تشخصه
ولا ينفصل لا يكون حالاً فيه ولا محلاً له لان تشخصه الى جميع افراد الماهية على السوية فكونه على
لشخص هذا الفرد دون غيره ترجح بلا مرجح فتشخصه بمجمله فان قيل يجوز ان يكون لامر حاله في محله

قلنا تنقل الكلام الى علة الشخص ذلك الامر ورجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والسلسل او
وكقائل ان يقول له لا يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل المغائب امور غير منتهية يكون
كل سابق علة معدة للشخص اللاحق ومثل هذا السلسل جاز عند الحكماء فالاولى ان يكون
كون المحل علة للشخص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه واقول يمكن
الجواب باننا لانتم ان الشخص العرض لو كان لما حل فيه لزم الدور قوله لان حلوله في العرض متوقف
على شخصه قلنا سلم لكن الشخص العرض ليس متوقفا على حلول ما حل فيه بل على ذاته كما ان
حلول الصورة في الهوى متوقف على وجودها ووجودها متوقف على ذاتها لا على حلولها
ولا محذور في ذلك ولو سلم بقول انه دور معينة كما غير مرة وايضا لانتم ان نسبة المنفصل
الى الكل على السواء يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا الثغين خاصة سيما اذا كان الفاعل
مختارا وايضا هذا الدليل لا يطرد في عرض شخص في شخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة
شخصا العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع متخصا له يكون
محتاجا الى موضوع متخص لان المبهمة لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا ينفذ
متخصا خارجيا فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع
المعني وانتفى بانتفاء العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه اقول فيه
نظر لان يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل واحد منها لذاته بحيث يتخصص العرض الواحد
فاذا زال احدها بزال سببه وحصل الاخر بحصول سببه بغير تخصصه بالثاني ولا يعدم
ولا يكون الشخص ههنا امر مبهما بل كل واحد من المعينات وان اجب باننا لا نكسر نوارده
علل منتقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما قام على امتناع
نواردها على سبيل الاجتماع دون الغائب وايضا لو لم يرد هذا الدليل لعل على ان الجسم لا يصح
عليه الانتقال من حين معين كان فيه الى حين آخر لا نقول الجسم محتاج الى الحيز والمحتج اليهم لا وجود
له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز شخص والجسم لا يتحقق وجوده الا في حين بعينه فلو انتقل عنه انتفى
هذا الحيز المعين وانتفى بانتفاء الجسم لا يبق حاجة الجسم الى الحيز انما هي حال من احواله اعني ان الحيز لا وجود
او تخصصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى مجزئه المعين لا وجوده او تخصصه كما في العرض لا نقول باق طرنا فتم
ان الجسم محتاج في وجوده ولا في تخصصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده الشخص الا في حين ما كما ان العرض
يتصور وجوده الشخص الا في موضوع تام وما ذكرتم من ان الجسم محتاج في مجزئه الى الحيز فمثل هذا الاحتجاج انتم
في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انتفاء العرض عن الموضوع لاحبا جه الشرحية التي هي لوازم
او في غيرها من اللوازم لا في وجوده او تخصصه وما ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع متخص للعرض فتم بعينه
في ان الجسم متخص للجسم ما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور يحكم ويمكن الجواب عما زعموا ان
الموضوع المعين متخص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين متخص للجسم لاننا شاهد ان الجسم متخص

فانما يقع المنفصل في محل العرض على سبيل المغائب امور غير منتهية يكون كل سابق علة معدة للشخص اللاحق ومثل هذا السلسل جاز عند الحكماء فالاولى ان يكون كون المحل علة للشخص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه واقول يمكن الجواب باننا لانتم ان الشخص العرض لو كان لما حل فيه لزم الدور قوله لان حلوله في العرض متوقف على شخصه قلنا سلم لكن الشخص العرض ليس متوقفا على حلول ما حل فيه بل على ذاته كما ان حلول الصورة في الهوى متوقف على وجودها ووجودها متوقف على ذاتها لا على حلولها ولا محذور في ذلك ولو سلم بقول انه دور معينة كما غير مرة وايضا لانتم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا الثغين خاصة سيما اذا كان الفاعل مختارا وايضا هذا الدليل لا يطرد في عرض شخص في شخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة شخصا العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع متخصا له يكون محتاجا الى موضوع متخص لان المبهمة لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا ينفذ متخصا خارجيا فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع المعني وانتفى بانتفاء العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه اقول فيه نظر لان يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل واحد منها لذاته بحيث يتخصص العرض الواحد فاذا زال احدها بزال سببه وحصل الاخر بحصول سببه بغير تخصصه بالثاني ولا يعدم ولا يكون الشخص ههنا امر مبهما بل كل واحد من المعينات وان اجب باننا لا نكسر نوارده علل منتقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما قام على امتناع نواردها على سبيل الاجتماع دون الغائب وايضا لو لم يرد هذا الدليل لعل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حين معين كان فيه الى حين آخر لا نقول الجسم محتاج الى الحيز والمحتج اليهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز شخص والجسم لا يتحقق وجوده الا في حين بعينه فلو انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى بانتفاء الجسم لا يبق حاجة الجسم الى الحيز انما هي حال من احواله اعني ان الحيز لا وجود او تخصصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى مجزئه المعين لا وجوده او تخصصه كما في العرض لا نقول باق طرنا فتم ان الجسم محتاج في وجوده ولا في تخصصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده الشخص الا في حين ما كما ان العرض يتصور وجوده الشخص الا في موضوع تام وما ذكرتم من ان الجسم محتاج في مجزئه الى الحيز فمثل هذا الاحتجاج انتم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انتفاء العرض عن الموضوع لاحبا جه الشرحية التي هي لوازم او في غيرها من اللوازم لا في وجوده او تخصصه وما ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع متخص للعرض فتم بعينه في ان الجسم متخص للجسم ما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور يحكم ويمكن الجواب عما زعموا ان الموضوع المعين متخص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين متخص للجسم لاننا شاهد ان الجسم متخص

فانما يقع المنفصل في محل العرض على سبيل المغائب امور غير منتهية يكون كل سابق علة معدة للشخص اللاحق ومثل هذا السلسل جاز عند الحكماء فالاولى ان يكون كون المحل علة للشخص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه واقول يمكن الجواب باننا لانتم ان الشخص العرض لو كان لما حل فيه لزم الدور قوله لان حلوله في العرض متوقف على شخصه قلنا سلم لكن الشخص العرض ليس متوقفا على حلول ما حل فيه بل على ذاته كما ان حلول الصورة في الهوى متوقف على وجودها ووجودها متوقف على ذاتها لا على حلولها ولا محذور في ذلك ولو سلم بقول انه دور معينة كما غير مرة وايضا لانتم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا الثغين خاصة سيما اذا كان الفاعل مختارا وايضا هذا الدليل لا يطرد في عرض شخص في شخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة شخصا العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع متخصا له يكون محتاجا الى موضوع متخص لان المبهمة لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا ينفذ متخصا خارجيا فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع المعني وانتفى بانتفاء العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه اقول فيه نظر لان يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل واحد منها لذاته بحيث يتخصص العرض الواحد فاذا زال احدها بزال سببه وحصل الاخر بحصول سببه بغير تخصصه بالثاني ولا يعدم ولا يكون الشخص ههنا امر مبهما بل كل واحد من المعينات وان اجب باننا لا نكسر نوارده علل منتقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما قام على امتناع نواردها على سبيل الاجتماع دون الغائب وايضا لو لم يرد هذا الدليل لعل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حين معين كان فيه الى حين آخر لا نقول الجسم محتاج الى الحيز والمحتج اليهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز شخص والجسم لا يتحقق وجوده الا في حين بعينه فلو انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى بانتفاء الجسم لا يبق حاجة الجسم الى الحيز انما هي حال من احواله اعني ان الحيز لا وجود او تخصصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى مجزئه المعين لا وجوده او تخصصه كما في العرض لا نقول باق طرنا فتم ان الجسم محتاج في وجوده ولا في تخصصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده الشخص الا في حين ما كما ان العرض يتصور وجوده الشخص الا في موضوع تام وما ذكرتم من ان الجسم محتاج في مجزئه الى الحيز فمثل هذا الاحتجاج انتم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انتفاء العرض عن الموضوع لاحبا جه الشرحية التي هي لوازم او في غيرها من اللوازم لا في وجوده او تخصصه وما ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع متخص للعرض فتم بعينه في ان الجسم متخص للجسم ما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور يحكم ويمكن الجواب عما زعموا ان الموضوع المعين متخص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين متخص للجسم لاننا شاهد ان الجسم متخص

[illegible]

[illegible]

الاصمغ للثعلب على كل واحد منها اصمغ على الكرك
الاصمغ وان لم يجمع جعل الخيط دائره فاذا جعلناه

2031

[illegible]

من زبان الفيلک : و
و ف نظرنا لاسم جوازک البیضاء بان لها بریحک : و محکم

المجلد الثاني

استنكرنا الاصلح شيب دامه روح المنة صلاه واللعن

وایه
جنبه انوار حسن
ظان لکس و معراج
لایع العابرین عبد الوارث
المراد البصر من ملام تلخیص
مبتدا بموضوعها من تلخیص
مؤخره و تثنی ان ما هو الا
افهام

فولن ان يكون ساد اخ فطال
لو نيزكون ذوات باكي الكثر
لم نيز ذلك ولعلهم نيزوا
ثم دون انفسهم من حسن
وذلك انفسهم من حسن
الملك من حسن من حسن
افضل من حسن

[illegible][illegible][illegible]

وموضع المحاذات لا بد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا بان يكونا معا على احد الوترين
والا لم يتساويا في الحركة بل لا بد ان يتحاذيا على ملتقى الوترين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد
الوترين وبعضه الاخر على بعض من الوسط الاخر فليزِم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الوترين
ويكونهم ما يشهد الحسن بكذبهم في تلك لما افادهم الحجج على نفي الجزء الذي لا يتحرك اراد ان يشير الى
ما لزِم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحسن بكذبهم وقد انزهوه منه تفكك اجزاء الرمي فانا اذا فرضنا
خطا خارجا من مركز الرمي الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا يتحرك فاذا تحرك الجزء
الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق العظيم جزء واحد من مسافة الجزء الذي يليه الا بعد ان تحرك
اقل من جزء كان الجزء منقسمًا وان تحرك هو بجزء واحد من مسافة نقلنا الكلام الى الجزء الثالث والربع
وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزِم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزء
واحد لزِم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم
وحركته وهو حرج بالضرورة وان سكن الجزء الذي يليه لا بعد حين تحرك الا بعد جزء لزِم انقسامه وكذا الحال
في سائر الاجزاء فليزِم تفكك اجزاء الرمي على مثال دوائر محيط بعضها ببعض يظهر ذلك باخر الخطوط
المستقيمة من مركز الرمي الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقد انزهوه مع ان الحسن بكذبهم قالوا ان
الرمي يتفكك على مثال دوائر كاذرة لكن الفاعل المختص بلصق بعضها ببعض ولا يتحرك حينئذ لك اللطائف
الارضية التي يقع فيها التفكك وسكون المتحرك اى مما يلزمهم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا مثلاً ان
فرضنا سائر حركاتها في النهار الى منتصفه حين فرسخا ولا شك ان الشمس ساكنة في هذا الموضع ربما
الدور فعند حركة الشمس قطعاً وظهرها مسافة متساوية لجزء واحد لا يخرج اما ان يتحرك الفرس جزء او اقل
فيكون الاول بوجوب ان يكون حركة الفرس متساوية لحركة الشمس مع ان المسافة التي قطعها الفرس ربع الدائرة
زايد على خمسين فرسخا بالآلاف والثاني بوجوب انقسام الجزء الثالث بوجوب كون المتحرك وقد انزهوه
مع ان الحسن بكذبهم ودعوا عدم الاحساس بالسكنات لفرض ان منها وقلها مكابرة صريحة لان سكناته
يقتضي زيادة حركات الشمس على حركته فيكون حركته مغنورة في سكناته فينبغي ان يرى ساكناً فقط فلا
من ان يرى تارة ساكناً واخرى متحركاً لكن لا نحسن سكونه اصلاً وانقضاء الدائرة يعني لوضع الجزء لا ينقض
الدائرة فاما ان ينزل في ظواهر اجزائها كالثلاث بوطنها فليزِم ان تكون مشاظهرها كسافة باطنها
فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها
كظاها والمحاط بها الانطباع عليه ظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطنها والمحاط بها كظاها
الدوائر محيط بعضها ببعض بلا فرجة فيها الى ان يبلغ دائرة تساوي منطقة القللك الاعظم فلا يزيد
هذه الدائرة العظمى جدا على اجزاء الدائرة المفروضة ولا مع كونها صغيرة جدا واما ان ينزل في ظواهرها
مع ثلاث بوطنها فليزِم الانقسام لان الجوانب المتلازمة غير الجوانب التي لم ينزلان وقد انزهوا انقضاء
الدائرة وقالوا ان البصر يخطئ في الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضطرب وليست بدائرة حقيقة

فيكون ما يطلبه احساسه على قدر يمكن للفتوة احاسه اذ لو
 لم يكن كذلك لفتوة احاسه على اذ لو لم يكن عدم اذ لو كان على عدمه كما في ذات المشوثة في الحق
 والاصول الحقة جدا فاذا كان النضر يفرج في حيط الدائرة منجا وذا في الصغر من الحد لكونه هو شرط الاحساس
 لم يجز به ولم يبدل ذلك على عدمه واما ليس بشئ لان هذا النضر ليس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء
 وان ساربا او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم بالمتنقسم باعتبار
 الشاخص لما افام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يجزئ ويتبين ما لزم الفائلين بين من المفاصل التي التزموها
 اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة لفهام الدليل على وجود الاطراف كما
 سيجي في هذا الكتاب فان كانت جوهر وهي ذات وضع يلزم المطا وان كانت عرضا فالحال لا ينقسم واللازم
 انقسام النقطة لان حالها في المتنقسم لا بد ان يكون متنقسما واذا لم ينقسم محلهما يلزم المطا وتقرير الجواب قد
 سبق من ان انقسام الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المتنقسم وطول النقطة
 في المحل المتنقسم ليس من حيث ذاته المتنقسم بل من حيث هو متناه والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم فيها
 مطلقا جواب عن الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود
 اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة معد ما فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وحي لا يخرج
 ان يكون الحركة الموجودة في الحال متنقسمة او غير متنقسمة والاول باطل واللازم سبق احد جزئيهما على
 الاخر بالوجود لكونها غير قابلة للذات فلم يكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال موجودة فبنيناها
 بل يكون الموجودة احد جزئيهما فقط هفت فتبين الثاني فيكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها
 غير متنقسمة واللازم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين واذا كانت المسافة التي
 وقعت الحركة في الحال عليها غير متنقسمة لزم الجزء الذي لا يجزئ هو المطا وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود
 لها في الحال ولا يلزم من تفهيمها في الحال تفهيمها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل من الحركة معد ما قلت
 لانهم انما معد ما مطلق بل بما معد ما في الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي من
 الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والمستقبل من الزمان وكذلك المستقبل
 من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والماضي من الزمان والآن لا نحقق له
 خارجا جواب عن الحجة الثالثة تقريرها ان الان المتبقي بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود
 فلو لم يكن الان موجودا لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معد ما فان المتبقي
 صار معد ما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير متنقسم واللازم سبق احد جزئيهما على الاخر بالوجود لان
 اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن بنينا موجودا ما فرضناه موجودا هفت واذا كان الان موجودا غير
 متنقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير متنقسمة والمسافة المطابقة لها ايضا غير متنقسمة فليزم الجزء وتقرير الجواب
 ان الان لا نحقق له في الخارج ولا يلزم من تفهيمها في الزمان مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معد ما
 قلنا لانهم انما معد ما مطلق بل بما معد ما في الحال ولا يلزم من تفهيمها في الحال تفهيمها مطلقا لان
 الحد

فليكن
 بقولهم ان ينقسموا
 الجزء الواحد من حركتهم
 في الحركة ويمكن ان يكون
 كون مجموع المضاريس محسوسا
 مجموع الاجزاء التي في مرقده فان
 من اجزاء فان قلت لا شك ان اجزاء من الحركة
 هي اجزاء لقطعها لانها من لقطعها في هذا الموضع
 المتنقسم بالمتنقسم انما استقبال مختلف التوقف فانها لا
 في تعدد البسائط ولا ينقسم بشئ منها اصلا والحركة
 لا وجود لها في الخارج فكيف ينقسم يكونها موجودا في الماضي
 او لا يستقبل قلت انما هو بالماضي والمستقبل لا يتغير وجود
 في الخارج اذ المتنقسم بالمتنقسم والمستقبل من الزمان ليس الا الزمان
 المتناهي الذي هو بازاء الحركة لقطعها وكل لا وجود لها في الخارج لا وجود
 لها في الزمان والموجود في الزمان هو الزمان المتناهي الذي هو بازاء
 الزمان سبيل الذي هو بازاء الحركة لقطعها وهو سبيل الموجود في
 الخارج فان قلت لا شك ان الحركة متنقسمة
 بالحركة في الحال فلو لم يكن بالحركة
 في الحال لم يكن النصا فيها
 قلت ان احدث ان الحركة متنقسمة
 بالحركة المقصد يكونها في الحال متعنا وان ارد
 ان ينقسم في الحال بالحركة مطلقا ان يكون انظر
 متعلقا بالانصاف سبيل لا يلزم
 من لا وجود له

فلو لم يكن في الحال لا وجود له
 في انصاف بشئ في النظر
 في انصاف في النظر
 في انصاف في النظر

[illegible]

ان في هذه الايام من اهل البيت (عليه السلام) من اصابه من هذه
 الامراض فليعلم ان هذه الامراض من اشد الامراض التي لا
 يبرأ منها الا بماء من اهل البيت (عليه السلام) فليعلم ان
 هذه الامراض من اشد الامراض التي لا يبرأ منها الا بماء
 من اهل البيت (عليه السلام) فليعلم ان هذه الامراض من
 اشد الامراض التي لا يبرأ منها الا بماء من اهل البيت
 (عليه السلام) فليعلم ان هذه الامراض من اشد الامراض
 التي لا يبرأ منها الا بماء من اهل البيت (عليه السلام)

وہاں آج بھی وہی عجیب و غریب
 لہجہ اور انداز ہے۔

ان يخرج من نفسه الى غيره
منها فسهل مكنه انما به او غير متناه في الاول والآخر
المادة المكنه لتتبع بعد ذلك انما يلزم ان يكون وجوده في نفسه العينية
وهو بغيره المكنه وجود الاقسام الغير المتناهية في جسم فقلت ان ازيد
بجميع انفس المكنه جميع انفس كل منها مكن شئاً منها غير متناه ولا يلزم
ان قادراً لردده في كل واحد من الانفس في كل واحد من

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[illegible]

[illegible]

لا يتأهل عارضا مفارقا فلا شك ان امتناع لا تفكك لعارض مفارق لا يقتضي الامتناع الذاتي المتألف للقبول
الذاتي الذي هو مقصودنا قبل هذا الدليل مبني على توافق تلك الاجسام في الماهية وهو م وان بني على تسليم خصم
حجة خارجة عن الحكمة اقول مبناه ليس لاعلى عدم انحصار النوع في الشخص اذ لو لم يتخصر لتحقيق الجزاء الخارجي الموافق
ونتم الدليل قبل على تقدير تحقق الخارج الموافق لعل تتخصر احدا مانع من ذلك القول وتخصر الاخر ظاهرا
الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه المفروض فيه اما الوجود للمانع او فقدان الشرط واجبا مما يترتب من المانع لا يكون
لازما والامتناع لعارض لا يمنع القول الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء واحد متصل ليس بمفاصل وجزاء بالكلية
كما هو عند المحققين الانقسام الوهمي لا تفكك في الحقيقة الى الايتناهي فذهب فلاطون ومن تبعه الى ان ذلك
الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال في شيء آخر وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا مركب فيه بحسب الخارج
اصلا وقابل للطيران الانصاف والانفصال عليه مع بقائه في الحالين في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى شيئا
ومن حيث قبوله للصورة النوعية التي لا نوع الاجسام يسمى هيبولي واختار المصنف هذا المذهب في هـ ب سطو من
تابع الى ان ذلك الجوهر المتصل حال في جوهر آخر يسمى بالهيبولي وينبغي ما احتجوا على ذلك بعد مجرده عن الزوائد الاطلاق
المشتركة والمجازية التي توجب صعوبة الفهم وورد الاشكال ان ذلك الجسم المتصل ذاته الذي كان لا مفصل
اذ اطر عليه الانفصال لعدم وحدته هناك جوهران متصلا في ذاتهما فلا بد هناك من شيء اخر مشترك بين المتصل
الاول وبين هذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين والا لكان يفرق في الجسم الى جسيمين
اعدا ما للجسم بالكلية واما الجسيمين الآخرين من كم العدد والضرورة فيقضي بطلانه واجابة المصنف قوله ولا
يقضي ذلك اي انصاف الجسم بقوله الانفصال ثبت مائة سؤل الجسم استعمال الله وجوده لا يتألف في اي لواقعة
ثبتت مادة سؤل الجسم لزم الله وجوده مواد لا يتألف لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسيمين فاما ان
يكون مادة هذا هي مادة ذلك بعينها وهو ح لا يستلزم ان يكون الواحد بالتحقق في آن واحد مكانين واما غيرها
وح ان كان مادة كل منهما حادثا بعد الانفصال لزم الله لان كل حادث عندهم مسبب بالمادة ويكون ذلك انما
ايضا حادثا على هذا التقدير فيحتاج الى مادة تالفة وهكذا فيلزم ثبوت امور غير متشابهة وهو الله وايضا فاذا
انعدم مادة الجسم المتصل بانعدام جوهره المتصل بذاته وحدثت مادتان للجسمين المتصلين عند حدوث جوهرهما المتصلين
فيكون ذلك انفصالا للجسم بالكلية لا بجزء جوهره المتصل بذاته وحدوثا للجسمين الآخرين عن كل شيء وهو مع بطلانه بطل مقصود
اغني اثبات وجود امر باق في الحالين وان كانت موجودة قبل الانفصال لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل
موجودة بالفعل لا يتألف في حدها الى حد يفت عنه كما عرفت في الانقسام فلا بد ان يكون تلك المواد غير متشابهة
بالفعل اذ لو كانت متشابهة لوفقت عليها اذ اوصل الانقسام الى مرتبتها واجيب بان المادة شخص هو عند الانفصال
هو بعينه عند الانصاف ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل اعرض واحد عند الانصاف الواحد متعددا عند الانصاف
المعقد فلا يتم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكانا متشابهة على اجزاء بالفعل وانما يلزم
ذلك لو كانتا موجودتين في الفعل مادتين وليس كذلك بل هما موجودتان في مادة واحدة بالانصاف الواحد فلا
يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه واذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد مع المتصل المتعدد متصل

[illegible][illegible][illegible]

[illegible]

[illegible]

والمباين من حصول ذلك الشيء وذلك بطريقا احبب الى الطبيعة ففصلت شكلها عن خواصها وافصلت ايضا كيفية
الشكل مطلقا من الاقضاء لا يخالف الاقضاء الاول بل يؤكد له لو خلت وطبيعتها لكن لما ازال الناس الشكل
ولم يزل الكيفية صلت الكيفية حافظه للشكل الفسوف وما نفعه بالعرض عن اعود الى الشكل الطبيعي لا يصح
في ذلك ثابته ان الافلاك المكوكة فيها فقرم يترك الكواكب فيها مختلفة بالقد اذهى مساوية لمعاد الكواكب
المختلفة الاقدار المماثلة لتلك الفقر وبالموضع ايضا لان تلك الفقر موجودة في جانب من تلك دون الاخر
وكذا العلم مختلف بناء بالرفق والتجانس فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة واجبات الاختلاف
المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد يحصل له صور نوعيه تفضي كنه شكله
لكن اصلك به صور اخرى فزنت عنها كره اخرى تختص بها كوكب او نذير او خارج مركز فزنت من ذلك ان سمي
في الاول فقر او ثم مختلف الشئ فان قبل حلول الصور المختلفة لا يكون الا اختلاف المواد واختلاف اسنادها
مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك احببانه يجوز ان يكون لاختلاف الصور في بعض البسائط مستندا
الى استنادها الى الفواعل كما جاز اسناده الى مؤنود الى القوابل لكن ينبغي عليه ان يلزم اجتماع صورتين
نوعيتين في الكوكب النذير والخارج المركز وهو واحد وان كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوي و
طبايع فلا يكون بسيطا وانما اذا اجان بصل بالفلك صور متعدده هي مبادئ افعالا مختلفة جاز في سائر البسائط
فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وبما يندفع الاول يمنع استحالته فان صور العناصر باقية في المركب قد جعل
فيه صورة اخرى نوعيه ساربه في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون كل عنصر هناك صورا نوعيا والثاني بان
تركيب القوان يكون لجزء من جسم قوة وجزء اخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزآن كان له قوتان وليس الامر
في الفلك كذلك الصورة الاولى ساربه في الكل والثانية مخضنة ببعضه والثالثة بان كل صورة تفرق
في البسيط قوة واحدة بوتر في مادة واحدة فلا تفضي الاشكال مستديرا تالها ان القوة المصورة قوة طبيعية
مبداء لاشكال الاعضاء عند من هي اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فتحملها ان كان بسيطا يلزم
ان يكون شكل الجوان كره واحدة وان كان مركبا كان الجوان كرات بعد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون
تلك القوى في حال مختلفة فيكون الجوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض
للبيضاء عن اقضاء الاسناده كان الجوان كره واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع الاجسام
ما يمنعها عن ذلك واجب بان لا يتم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة وحملها مركبا يلزم ان يكون الجوان كرات
وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب ضلها في واحد وكذلك لانها اذا كانت مركبة في مركب
يلزم ان يكون الجوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحد في واحد
وذلك ثم والمفعول من المكان البعد المكان موجودا لا مفسدا المتحرك ولا من مشار اليه بالاشارة الحسية فانه
يق الجسم ههنا وهناك ولا ينفصل الجسم عنه واليه لا ينفصل لانه ينفصل نصف ذلك ربع الغير ذلك ولا ينفصل
زياده ونقصا ولا يتصور شي من الامور المذكورة للعدم المحض يمكن الجواب بان مفسد المتحرك في الحركات
الطبيعية اما للشقال فالمركن واما للحفاف فالمحيط فكلما سما موجودا واما في الحركات الارادية فوضع خاص له

[illegible]

[illegible][illegible]

المكان هو المكان والبعدها قائم بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الكل بان يجوز ان يكون البعد قائما بالجسم القائم
للبعد المفارق وان اشرك في ذاتي او عرضي هو مطلق البعد فلا يمنع اختصاصا بقبول الحركة واقضاء المحل واختصاصا
البعد المفارق بامكان التفرقه ولا يكون اجتماعها من اجتماع المثلين واوكان المكان سطحا متضادا لاحكام
الى احتياج الفاعلين بان المكان هو البعد فغيره ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم كما هو والاضداد احكام
الواحد حالة واحدة بين الملازمة ان الطبر الوافق في الرمح الهابطة ساكن بالضرورة وبهم من كون المكان هو السطح الباطن
محركة في تلك الحالة لا تنقلب عليه السطح المحيط به مع ان تبدل الامكنة اما نقول بحركة الايقنة او ملزوم لها
اجتماع الضد اغنى الحركة والسكون في الطبر المذكور وايضا المقول من بدل الى بلد صنف يكون متحركا بلا شبهة و
يلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون او فتنه لا يتبدل لزم الحركة
او فتنها واجيب الاول بان سبيل الامكنة اذا كان ناشيا من متحرك فيها كان خركه واذا كان ناشيا من غيرهما
في الطبر الوافق في الرمح الهابطة لم يكن خركه وعن الثاني بان المتحرك بالذات هو الضد واما ما فيه فهو متحرك بالثاني
ساكن بالسببية والمتحرك بالعرض لا يكون موضوعا بالحركة حقيقة انما الموصوف بها حقيقة بالذات متعلق به وصف
المتحرك بالعرض بالحركة وصفه بحال متعلقه اقول لكن اذا قبل يلزم ان يكون انسان مخوف بكرة من مثالا بحيث لا
من ظاهر بدنه جزء غير مخوف اذا ساكن من بدل الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم يتقبل من مكانه وهو باطن الكروا
وكذا الخوض في الماء الجار اذا تحرك حركة متساوية بالحركة الماء بحيث لم ينفصل سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا
وذلك منسطة فلا يمنع له ولم يعم المكان اشارة الى تبدل آخر للفاعلين بان المكان هو البعد فغيره انما
بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يجوز جسم يكون سطحه
الباطن مكانا له فليس المكان يتم الاجسام كلها والفاعلون بالسطح يلزم من منع ان مناضف لفاعله فانهم لما لم يتقبلوا
المكان الطبيعي للاجسام فالو تخلف بالاضان كل جسم لو خلى وطبعه كان مكانا فضا عرفت بان كل جسم يجب ان يكون
في مكان وحكمه انذلك هناك وبنا عليه اثبات المكان الطبيعي فاما بهم فتوذلك وانكر وجه الترتيب فالتو
بان الحد لا مكان له مناضفون لا نفسهم فيما ادعوا هناك بل نقول كيف لا يكون الحد مكانا وان الحركة الوضعية
التي لا تنضف تبدل المكان انما تعرض لمجموع الحد من حيث هو مجموع واما نصفاه المتباينان بحسب ما تعرض لهما من كنهها
فوق الارض او تحتها فلا شك انها يستبدلان المكان ولها اقلية من مكان الى مكان اخر فذلك جميع اجزاء الحد
تستبدل امكنةها بامكنة اخرى حال الحركة بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها اقلية من مكان
الى مكان اخر لم يكن للفكر والشس سائرا لكونا كبقلة اصلا والتم تبطله الا ترى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها
فكيف لا يكون منفصلة من مكان اخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء الحد مكانا مستبدلا
بسبب حركته الوضعية مكانا اخر كان الحد كله مكانا فربما امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد
دون السطح هذا وقد قيل ان لهم ان يخصوا قوتهم كل جسم لو خلى وطبعه كان مكانا بالاجسام التي لها مكان فخرج
عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجة قطعا
وان كانت موجودة بالفعل كاللواك المنفصلة عن اجرام الافلاك المكونة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة

هو المكان والبعدها قائم بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الكل بان يجوز ان يكون البعد قائما بالجسم القائم
للبعد المفارق وان اشرك في ذاتي او عرضي هو مطلق البعد فلا يمنع اختصاصا بقبول الحركة واقضاء المحل واختصاصا
البعد المفارق بامكان التفرقه ولا يكون اجتماعها من اجتماع المثلين واوكان المكان سطحا متضادا لاحكام
الى احتياج الفاعلين بان المكان هو البعد فغيره ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم كما هو والاضداد احكام
الواحد حالة واحدة بين الملازمة ان الطبر الوافق في الرمح الهابطة ساكن بالضرورة وبهم من كون المكان هو السطح الباطن
محركة في تلك الحالة لا تنقلب عليه السطح المحيط به مع ان تبدل الامكنة اما نقول بحركة الايقنة او ملزوم لها
اجتماع الضد اغنى الحركة والسكون في الطبر المذكور وايضا المقول من بدل الى بلد صنف يكون متحركا بلا شبهة و
يلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون او فتنه لا يتبدل لزم الحركة
او فتنها واجيب الاول بان سبيل الامكنة اذا كان ناشيا من متحرك فيها كان خركه واذا كان ناشيا من غيرهما
في الطبر الوافق في الرمح الهابطة لم يكن خركه وعن الثاني بان المتحرك بالذات هو الضد واما ما فيه فهو متحرك بالثاني
ساكن بالسببية والمتحرك بالعرض لا يكون موضوعا بالحركة حقيقة انما الموصوف بها حقيقة بالذات متعلق به وصف
المتحرك بالعرض بالحركة وصفه بحال متعلقه اقول لكن اذا قبل يلزم ان يكون انسان مخوف بكرة من مثالا بحيث لا
من ظاهر بدنه جزء غير مخوف اذا ساكن من بدل الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم يتقبل من مكانه وهو باطن الكروا
وكذا الخوض في الماء الجار اذا تحرك حركة متساوية بالحركة الماء بحيث لم ينفصل سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا
وذلك منسطة فلا يمنع له ولم يعم المكان اشارة الى تبدل آخر للفاعلين بان المكان هو البعد فغيره انما
بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يجوز جسم يكون سطحه
الباطن مكانا له فليس المكان يتم الاجسام كلها والفاعلون بالسطح يلزم من منع ان مناضف لفاعله فانهم لما لم يتقبلوا
المكان الطبيعي للاجسام فالو تخلف بالاضان كل جسم لو خلى وطبعه كان مكانا فضا عرفت بان كل جسم يجب ان يكون
في مكان وحكمه انذلك هناك وبنا عليه اثبات المكان الطبيعي فاما بهم فتوذلك وانكر وجه الترتيب فالتو
بان الحد لا مكان له مناضفون لا نفسهم فيما ادعوا هناك بل نقول كيف لا يكون الحد مكانا وان الحركة الوضعية
التي لا تنضف تبدل المكان انما تعرض لمجموع الحد من حيث هو مجموع واما نصفاه المتباينان بحسب ما تعرض لهما من كنهها
فوق الارض او تحتها فلا شك انها يستبدلان المكان ولها اقلية من مكان الى مكان اخر فذلك جميع اجزاء الحد
تستبدل امكنةها بامكنة اخرى حال الحركة بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها اقلية من مكان
الى مكان اخر لم يكن للفكر والشس سائرا لكونا كبقلة اصلا والتم تبطله الا ترى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها
فكيف لا يكون منفصلة من مكان اخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء الحد مكانا مستبدلا
بسبب حركته الوضعية مكانا اخر كان الحد كله مكانا فربما امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد
دون السطح هذا وقد قيل ان لهم ان يخصوا قوتهم كل جسم لو خلى وطبعه كان مكانا بالاجسام التي لها مكان فخرج
عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجة قطعا
وان كانت موجودة بالفعل كاللواك المنفصلة عن اجرام الافلاك المكونة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة

وهو المكان والبعدها قائم بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الكل بان يجوز ان يكون البعد قائما بالجسم القائم
للبعد المفارق وان اشرك في ذاتي او عرضي هو مطلق البعد فلا يمنع اختصاصا بقبول الحركة واقضاء المحل واختصاصا
البعد المفارق بامكان التفرقه ولا يكون اجتماعها من اجتماع المثلين واوكان المكان سطحا متضادا لاحكام
الى احتياج الفاعلين بان المكان هو البعد فغيره ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم كما هو والاضداد احكام
الواحد حالة واحدة بين الملازمة ان الطبر الوافق في الرمح الهابطة ساكن بالضرورة وبهم من كون المكان هو السطح الباطن
محركة في تلك الحالة لا تنقلب عليه السطح المحيط به مع ان تبدل الامكنة اما نقول بحركة الايقنة او ملزوم لها
اجتماع الضد اغنى الحركة والسكون في الطبر المذكور وايضا المقول من بدل الى بلد صنف يكون متحركا بلا شبهة و
يلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون او فتنه لا يتبدل لزم الحركة
او فتنها واجيب الاول بان سبيل الامكنة اذا كان ناشيا من متحرك فيها كان خركه واذا كان ناشيا من غيرهما
في الطبر الوافق في الرمح الهابطة لم يكن خركه وعن الثاني بان المتحرك بالذات هو الضد واما ما فيه فهو متحرك بالثاني
ساكن بالسببية والمتحرك بالعرض لا يكون موضوعا بالحركة حقيقة انما الموصوف بها حقيقة بالذات متعلق به وصف
المتحرك بالعرض بالحركة وصفه بحال متعلقه اقول لكن اذا قبل يلزم ان يكون انسان مخوف بكرة من مثالا بحيث لا
من ظاهر بدنه جزء غير مخوف اذا ساكن من بدل الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم يتقبل من مكانه وهو باطن الكروا
وكذا الخوض في الماء الجار اذا تحرك حركة متساوية بالحركة الماء بحيث لم ينفصل سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا
وذلك منسطة فلا يمنع له ولم يعم المكان اشارة الى تبدل آخر للفاعلين بان المكان هو البعد فغيره انما
بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يجوز جسم يكون سطحه
الباطن مكانا له فليس المكان يتم الاجسام كلها والفاعلون بالسطح يلزم من منع ان مناضف لفاعله فانهم لما لم يتقبلوا
المكان الطبيعي للاجسام فالو تخلف بالاضان كل جسم لو خلى وطبعه كان مكانا فضا عرفت بان كل جسم يجب ان يكون
في مكان وحكمه انذلك هناك وبنا عليه اثبات المكان الطبيعي فاما بهم فتوذلك وانكر وجه الترتيب فالتو
بان الحد لا مكان له مناضفون لا نفسهم فيما ادعوا هناك بل نقول كيف لا يكون الحد مكانا وان الحركة الوضعية
التي لا تنضف تبدل المكان انما تعرض لمجموع الحد من حيث هو مجموع واما نصفاه المتباينان بحسب ما تعرض لهما من كنهها
فوق الارض او تحتها فلا شك انها يستبدلان المكان ولها اقلية من مكان الى مكان اخر فذلك جميع اجزاء الحد
تستبدل امكنةها بامكنة اخرى حال الحركة بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها اقلية من مكان
الى مكان اخر لم يكن للفكر والشس سائرا لكونا كبقلة اصلا والتم تبطله الا ترى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها
فكيف لا يكون منفصلة من مكان اخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء الحد مكانا مستبدلا
بسبب حركته الوضعية مكانا اخر كان الحد كله مكانا فربما امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد
دون السطح هذا وقد قيل ان لهم ان يخصوا قوتهم كل جسم لو خلى وطبعه كان مكانا بالاجسام التي لها مكان فخرج
عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجة قطعا
وان كانت موجودة بالفعل كاللواك المنفصلة عن اجرام الافلاك المكونة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة

[illegible]

[illegible]

اعني ان في الملا الرقيق وزمان حركة عدم المعاوق اعني التي في الحلا واعترض عليه باننا لانم امكان قوام يكون على
نسبة زمان الحلا الى زمان الملا وانما يمكن لو لم يثبت القوام في مراتب الزمان الى الاقلام ارق منه اذ لو انهم جاز
ان لا يوجد تلك المراتب قواما على نسبة زمان الحلا والملا وعدم الانتهاء م ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف
المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه ووجه يفهم الاطلاق المذكور اعني ان لا يوجد معاوقا على النسبة
المذكورة ولو سلم عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الحلا الى زمان الملا على وجه لا يوجد تلك
النسبة بين المعاوقين فان الاولى من النسب المتعارفة والثانية من النسب المتعارفة وقد بينا ان النسبة
يجوز ان يكون نسبة مقدار الى آخر نسبة لا يوجد تلك النسبة بين النسب المتعارفة واقول لا يخفى اما ان يمكن ان
يكون الحركة بدون معاوقة من الملا زمانا ولا يمكن ان يكون نقول بعض من زمان الحركة في الملا الغليظ كذا
مثلا في المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقي كساعات بازاء معاوقة الملا الغليظ فزمان حركة
الملا الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة وساعة لاجل معاوقة اذا
الفرض ان معاوقة عشرة معاوقة الملا الغليظ فالزمان الذي بازاء معاوقة عشرة الزمان الذي بازاء معاوقة الملا
الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع العاوق كهي لا معدوان لم يمكن بطل استدلالكم هذا لان حاصله ان الحلا
تح اذ لو كان يمكن ان يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة تح لكنه يلزم من فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلاث
المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجماع تلك الامور ايضا ممكن شاذ في مافي في
المعاوق وعدم المعاوق وان خرج قطعا فالخارج واذا اعترضتم بان الحركة بدون معاوقة من الملا لا يمكن ان يكون
في زمان مقدار اعترضتم باسحالة تلك الحركات الثلاث اعني الحركة في الحلا على الوجه المذكور اعني كونها في زمان
ولو تم الاعتراف ببطلان دليلكم وهذا الاعراض او دعه بعض المتأخرين بوجه آخر وهو ان الحركة بنفسها
زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فستجمعها واحدة المعاوقة ونخص باحد ما فافدها فاذن زمان نفس الحركة
غير مختلف في جميع الاحوال وانما يختلف زمان المعاوقة بحسب فلهما اكثرها وتختلف زمان الحركة بنفسها
ما يجب من ذلك الية ولا يلزم على ذلك الملح المذكور والمنتهى الجواب عنه مقدته هي ان كل حركة لا بد ان يكون
على حد ما من السرعة والبطء لانها لا تحته تكون على مسافة وفي زمان فاذا فرض حركة اخرى فقطع تلك المسافة
في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت اسرع او ابطأ من الاولى فان كانت تلك الحركة نفسا بية او صادرة
عن شعور واردة جاز ان تحته النفس حالها من السرعة والبطء بان تخيل بالامر حدهما وابتعدت عنها الميكن
ذلك الحد فثبت عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت بطيئة او فسيئة احاجت في حدها لها من العت
والبطء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعورها بالملائمة وغيرها حتى يمكن استئثار الحركة
المختلفة اليها فهي بحسب انها تكاد تحصل الحركة في غير ما لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحاجت الحركة
الى ما يحده حالها وكل الفاسر لا تفاوت فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة وكلها الهابل للحركة
اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاد فلا بد من ان يتحرك في الحركة في ثابته والا لم يكن له مثل
في انقضاء احد الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام مافي المشا

والا فلو كان ذلك في غير هذه المواضع لكانت الحركة في غير هذه المواضع هي التي هي في هذه المواضع...
والا فلو كان ذلك في غير هذه المواضع لكانت الحركة في غير هذه المواضع هي التي هي في هذه المواضع...
والا فلو كان ذلك في غير هذه المواضع لكانت الحركة في غير هذه المواضع هي التي هي في هذه المواضع...

من الاجسام فيجب اختلافه في القوة وغلظا كالهواء والماء بغيره في سرعة وبطء واما غير الخارج فهو لا
يمكن ان يعاود الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقضي امر او يقضي ما يعوقه عن افضائه ذلك بل
هو لك يعاود الحركة وهو الطبيعة والنفس للثان هما مبدأ المبدأ الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذه المعاني
اعني الخارج والداخل ارتفاع السرعة والبطء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدل الحكماء بما
ها من الحركة من نادرة على امتناع عدم معاق خارجي فينبو امتناع وجود الحلا وناؤه على وجود معاق داخلي
فانبتوا مبدأ مبدع طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تهيئتها تلك المفردة اجاب عن الاعراض المذكورة
بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يتحرك بنفسها بسند في شأن من الزمان وبسبب السرعة والبطء شيئا اخر
لا نأيد ان الحركة تمنع ان توجد الا على حد ما سنها في مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يسند في شأن
وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تسند في شأن ما لانها لو وجدت لا مع حدا من السرعة والبطء في زمان
كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعية كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفردة فكان
مع حدا من السرعة والبطء من فرضها لا مع حدا منها هف والحاصل ان المصنف يحصل الدليل باحد الحركتين ان
او القسرية فيردعي ان يثبت الحركة لا تكونان على حدا من السرعة والبطء لا بسبب المعاق فاذا فرضت
الحركة مفردة عن المعاق كان هذا فرضا للحركة مفردة عن السرعة والبطء ثم يضم الى ذلك ان الحركة لا يكون احدهما
غير موجودة وما لا وجود له لا يسند في شأن البطء ان الحركة مفردة لا تسند في شأن من الزمان فزعم ان قول
ان الحركة بنفسها تسند في شأن ما وبسبب المعاق في زمان آخر معناه ان الحركة اذا لم يكن مع المعاق تسند في شأن
وليس كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تسند في زمانا اي من غير ان يكون للمعاوق دخل في ذلك الا
ثم بانضمام المعاق في الهمزة الاسنداء تسند في زمانا آخر وهذا المعوق لا يقضي ان تكون الحركة لا مع المعاق
مُسندة في زمانا والعجب مع كونها في الحقيقة وعالمنا للصدق انه ابطل قول المعصم بالمعنى المذكور
بقوله انما هو على المعنى ولم يثبت ان معنى الدليل وباطاله يهدم ببيان على امر غير مسمى وحاولا النوع
قوله وكذا الفاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان الفاسر الحركات الثلاث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه
فلو كان الحد هو الفاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة الفاسر من سرعة وبطء في تلك الصور الثلاث فذلك مطلق
المعصم فانه يردعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاق تقضي في زمانا وحدا ما من السرعة والبطء
محفوظ في الصور الثلاث لا يتفاوت في شأن ذلك الزمانا بسبب المعاق ويتفاوت بحسب زمانا اراد ان الفاسر
لا يتفاوت في شأن الحركات القسرية ايضاً فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسواء
فذلك ظاهراً للطلان وكذا الكلام في قوله وكذا القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض ان الحد
ثم قوله فلا بد من امر آخر يعاود الحركة في نأيه والا لم يكن له مدخل في افضاء حد الحركة ايضاً ثم فان ذلك الامر
الآخر لا يلزم ان يكون معاق قابل يقول ان ذلك الامر الآخر هو المبدأ فال مصنف في شرح الاشارات ان الحركة لا
عن حدا من السرعة والبطء والمراد من السرعة والبطء هو شي واحد بالذات وهو كيفية قابلية للشدة والضعف
واما اختلافان بالاضافة العارضة لهما فما هو سر علة شي بالهياكل الى شي هو عينه بطء بالهياكل الى آخره

ذلك الزمان اسرع ولا ضعف البطء وكان مع سرعة والبطء
انهم كلام الحكماء في قوله ان مفردة غير موجودة فيقال صاحب
الاجسام فيجب اختلافه في القوة وغلظا كالهواء والماء بغيره في سرعة وبطء واما غير الخارج فهو لا
يمكن ان يعاود الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقضي امر او يقضي ما يعوقه عن افضائه ذلك بل
هو لك يعاود الحركة وهو الطبيعة والنفس للثان هما مبدأ المبدأ الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذه المعاني
اعني الخارج والداخل ارتفاع السرعة والبطء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدل الحكماء بما
ها من الحركة من نادرة على امتناع عدم معاق خارجي فينبو امتناع وجود الحلا وناؤه على وجود معاق داخلي
فانبتوا مبدأ مبدع طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تهيئتها تلك المفردة اجاب عن الاعراض المذكورة
بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يتحرك بنفسها بسند في شأن من الزمان وبسبب السرعة والبطء شيئا اخر
لا نأيد ان الحركة تمنع ان توجد الا على حد ما سنها في مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يسند في شأن
وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تسند في شأن ما لانها لو وجدت لا مع حدا من السرعة والبطء في زمان
كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعية كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفردة فكان
مع حدا من السرعة والبطء من فرضها لا مع حدا منها هف والحاصل ان المصنف يحصل الدليل باحد الحركتين ان
او القسرية فيردعي ان يثبت الحركة لا تكونان على حدا من السرعة والبطء لا بسبب المعاق فاذا فرضت
الحركة مفردة عن المعاق كان هذا فرضا للحركة مفردة عن السرعة والبطء ثم يضم الى ذلك ان الحركة لا يكون احدهما
غير موجودة وما لا وجود له لا يسند في شأن البطء ان الحركة مفردة لا تسند في شأن من الزمان فزعم ان قول
ان الحركة بنفسها تسند في شأن ما وبسبب المعاق في زمان آخر معناه ان الحركة اذا لم يكن مع المعاق تسند في شأن
وليس كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تسند في زمانا اي من غير ان يكون للمعاوق دخل في ذلك الا
ثم بانضمام المعاق في الهمزة الاسنداء تسند في زمانا آخر وهذا المعوق لا يقضي ان تكون الحركة لا مع المعاق
مُسندة في زمانا والعجب مع كونها في الحقيقة وعالمنا للصدق انه ابطل قول المعصم بالمعنى المذكور
بقوله انما هو على المعنى ولم يثبت ان معنى الدليل وباطاله يهدم ببيان على امر غير مسمى وحاولا النوع
قوله وكذا الفاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان الفاسر الحركات الثلاث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه
فلو كان الحد هو الفاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة الفاسر من سرعة وبطء في تلك الصور الثلاث فذلك مطلق
المعصم فانه يردعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاق تقضي في زمانا وحدا ما من السرعة والبطء
محفوظ في الصور الثلاث لا يتفاوت في شأن ذلك الزمانا بسبب المعاق ويتفاوت بحسب زمانا اراد ان الفاسر
لا يتفاوت في شأن الحركات القسرية ايضاً فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسواء
فذلك ظاهراً للطلان وكذا الكلام في قوله وكذا القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض ان الحد
ثم قوله فلا بد من امر آخر يعاود الحركة في نأيه والا لم يكن له مدخل في افضاء حد الحركة ايضاً ثم فان ذلك الامر
الآخر لا يلزم ان يكون معاق قابل يقول ان ذلك الامر الآخر هو المبدأ فال مصنف في شرح الاشارات ان الحركة لا
عن حدا من السرعة والبطء والمراد من السرعة والبطء هو شي واحد بالذات وهو كيفية قابلية للشدة والضعف
واما اختلافان بالاضافة العارضة لهما فما هو سر علة شي بالهياكل الى شي هو عينه بطء بالهياكل الى آخره

والا فلو كان ذلك في غير هذه المواضع لكانت الحركة في غير هذه المواضع هي التي هي في هذه المواضع...
والا فلو كان ذلك في غير هذه المواضع لكانت الحركة في غير هذه المواضع هي التي هي في هذه المواضع...
والا فلو كان ذلك في غير هذه المواضع لكانت الحركة في غير هذه المواضع هي التي هي في هذه المواضع...

[illegible]

জীবন

[The page contains dense handwritten Persian script, likely a manuscript or letter. The text is written diagonally across the page, starting from the top left and ending near the bottom right. There are approximately 15-20 lines of text visible. Some words are underlined, and there are occasional marginal notes or corrections.]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[illegible]

واندیش

والان لم يكن لها اجزاء تمايز على ذلك الوجه واما الخاص فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متفاوتة على زوايا
قوائم ولكل بعد لها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان ابعاد بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتمايزة
الجسم فظنا الامتداد الطولي يسميها الانسان باعصابا طول فامنه حين هو قائم بالفوق والحق وطرفا الامتداد
العرضي يسميها باعصاب عرض فامنه باليمين واليسار وطرفا الامتداد الباطني يسميها باعصابا شمس فامنه بالقدم
والخلف فاعتبارها الخاص يشتمل على اعتبار العاوي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوائم فان العاوي غافلون عنها
امكن تطبيق اعتبارها عليها ولا شك ان قيام بعض الامتدادات على بعض مما لا يجب اعتبارها جهات واذ الجسم
كانت غير متمايزة لا مكان ان يفرض في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات ثلثتها **الفصل**

الثاني في الاجسام وهي ثمان فلكية وهي الافلاك بما فيها وعصيرته وهي العناصر بما فيها من
المواد الثلاثة اعني المعدنية والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكلمة منها بمعنى الافلاك التي
باجزاء الافلاك لغير سبعة واحد منها غير كوكب ولذلك يسمي بالفلك الاطلاق تشبيها بالاطلس الخالي عن
محيط بالجمع ولذلك يسمي بفلك الافلاك وبالفلك الاعظم ومحنة فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السبعة
السبعة على الترتيب المذكور وهذه الافلاك هي التي لم يجوز وان تكون اقل منها لانهم وجدوا في ابدى الراوي
الكواكب متحركة بالحركة اليومية السبعة من المشرق الى المغرب فثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بنظر ادق ان جميع الثوابت تتحرك
بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فثبتوا لها فلكا آخر وكذا وجدوا الكواكب السبعة في حركاتها
مختلفة غير متماثلة بعضها الى بعض فثبتوا لكل منها فلكا آخر فصارت الافلاك سبعة واما في جانب
فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير الكوكبية كثيرة وجوز المصنف ان يكون
ثمانية بان يستند الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان يتعلق بها نفس حركتها قال صاحب
لما سمعت هذا من المصنف قلت فيجوز ان تكون سبعة بان يكون الثوابت دوائر البروج على محيط فلك زحل وتعلق

نفس مجموع السبعة بحركتها بالحركة الاولى واخرى بالسابعة بحركتها بالحركة الاخرى لكن بشرط ان يفرض دوائر البروج
متحركة بالحركة السريعة دون البطيئة لينقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع فاحسن واحسن على تشبيه
تلك الافلاك الكلمية على افلاك اخرى تسمى بفصل اليها الافلاك الكلمية على ما دلهم عليه شاهد من احوال
تلك الكواكب من السرعة والبطء والرجعة والاستقامة والافانة والحس والكسوف والشكلان البديهي والحداد

واختلاف اوضاعها بالنسبة الى سكان الافايم وغير ذلك حافظا كل منها النظام مخصوصا بابل حال الى مثلها
وما بين من ان اثبات الافلاك على الوجه المخصوص على اصول فاسدة مأخوذة من الفلاسفة من نفى القادر المتحاور
بغير الخرف والالهام على الافلاك وانها لا تشتد في حركاتها ولا تضعف ولا يكون لها رجوع ولا انقطاع ولا
ولا اختلاف حال غيرها بل تكون متحركة ابدا مركزا بسطفي الجهة التي تتحرك اليها الى غير ذلك من المسائل الطبيعية
والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت كون ادلتها من جولة اوليها على تلك الاصول فنقول ان القادر
الحق واجب شره في تلك الافلاك على النظام المشاهد ونقول ان الكواكب تتحرك في الفلك كالحجبان
في الماء تسرع وتبطى وترجع وتنفق وتغير من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الافلاك

فان افلاك الكواكب السبعة هي التي لا يجوز ان يكون لها رجوع ولا انقطاع ولا اختلاف حال غيرها بل تكون متحركة ابدا مركزا بسطفي الجهة التي تتحرك اليها الى غير ذلك من المسائل الطبيعية والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت كون ادلتها من جولة اوليها على تلك الاصول فنقول ان القادر الحق واجب شره في تلك الافلاك على النظام المشاهد ونقول ان الكواكب تتحرك في الفلك كالحجبان في الماء تسرع وتبطى وترجع وتنفق وتغير من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الافلاك

فان افلاك الكواكب السبعة هي التي لا يجوز ان يكون لها رجوع ولا انقطاع ولا اختلاف حال غيرها بل تكون متحركة ابدا مركزا بسطفي الجهة التي تتحرك اليها الى غير ذلك من المسائل الطبيعية والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت كون ادلتها من جولة اوليها على تلك الاصول فنقول ان القادر الحق واجب شره في تلك الافلاك على النظام المشاهد ونقول ان الكواكب تتحرك في الفلك كالحجبان في الماء تسرع وتبطى وترجع وتنفق وتغير من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الافلاك

والان لم يكن لها اجزاء تمايز على ذلك الوجه واما الخاص فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متفاوتة على زوايا قوائم ولكل بعد لها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان ابعاد بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتمايزة الجسم فظنا الامتداد الطولي يسميها الانسان باعصابا طول فامنه حين هو قائم بالفوق والحق وطرفا الامتداد العرضي يسميها باعصاب عرض فامنه باليمين واليسار وطرفا الامتداد الباطني يسميها باعصابا شمس فامنه بالقدم والخلف فاعتبارها الخاص يشتمل على اعتبار العاوي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوائم فان العاوي غافلون عنها امكن تطبيق اعتبارها عليها ولا شك ان قيام بعض الامتدادات على بعض مما لا يجب اعتبارها جهات واذ الجسم كانت غير متمايزة لا مكان ان يفرض في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات ثلثتها الفصل الثاني في الاجسام وهي ثمان فلكية وهي الافلاك بما فيها وعصيرته وهي العناصر بما فيها من المواد الثلاثة اعني المعدنية والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكلمة منها بمعنى الافلاك التي باجزاء الافلاك لغير سبعة واحد منها غير كوكب ولذلك يسمي بالفلك الاطلاق تشبيها بالاطلس الخالي عن محيط بالجمع ولذلك يسمي بفلك الافلاك وبالفلك الاعظم ومحنة فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السبعة السبعة على الترتيب المذكور وهذه الافلاك هي التي لم يجوز وان تكون اقل منها لانهم وجدوا في ابدى الراوي الكواكب متحركة بالحركة اليومية السبعة من المشرق الى المغرب فثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بنظر ادق ان جميع الثوابت تتحرك بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فثبتوا لها فلكا آخر وكذا وجدوا الكواكب السبعة في حركاتها مختلفة غير متماثلة بعضها الى بعض فثبتوا لكل منها فلكا آخر فصارت الافلاك سبعة واما في جانب فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير الكوكبية كثيرة وجوز المصنف ان يكون ثمانية بان يستند الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان يتعلق بها نفس حركتها قال صاحب لما سمعت هذا من المصنف قلت فيجوز ان تكون سبعة بان يكون الثوابت دوائر البروج على محيط فلك زحل وتعلق نفس مجموع السبعة بحركتها بالحركة الاولى واخرى بالسابعة بحركتها بالحركة الاخرى لكن بشرط ان يفرض دوائر البروج متحركة بالحركة السريعة دون البطيئة لينقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع فاحسن واحسن على تشبيه تلك الافلاك الكلمية على افلاك اخرى تسمى بفصل اليها الافلاك الكلمية على ما دلهم عليه شاهد من احوال تلك الكواكب من السرعة والبطء والرجعة والاستقامة والافانة والحس والكسوف والشكلان البديهي والحداد واختلاف اوضاعها بالنسبة الى سكان الافايم وغير ذلك حافظا كل منها النظام مخصوصا بابل حال الى مثلها وما بين من ان اثبات الافلاك على الوجه المخصوص على اصول فاسدة مأخوذة من الفلاسفة من نفى القادر المتحاور بغير الخرف والالهام على الافلاك وانها لا تشتد في حركاتها ولا تضعف ولا يكون لها رجوع ولا انقطاع ولا ولا اختلاف حال غيرها بل تكون متحركة ابدا مركزا بسطفي الجهة التي تتحرك اليها الى غير ذلك من المسائل الطبيعية والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت كون ادلتها من جولة اوليها على تلك الاصول فنقول ان القادر الحق واجب شره في تلك الافلاك على النظام المشاهد ونقول ان الكواكب تتحرك في الفلك كالحجبان في الماء تسرع وتبطى وترجع وتنفق وتغير من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الافلاك

في هذا الموضع لا بد من التمسك بالبرهان لا بالاعتقاد
 في هذا الموضع لا بد من التمسك بالبرهان لا بالاعتقاد
 في هذا الموضع لا بد من التمسك بالبرهان لا بالاعتقاد

فان كان الامر كذلك
 فانه لا بد من التمسك بالبرهان لا بالاعتقاد
 في هذا الموضع لا بد من التمسك بالبرهان لا بالاعتقاد

فان كان الامر كذلك
 فانه لا بد من التمسك بالبرهان لا بالاعتقاد
 في هذا الموضع لا بد من التمسك بالبرهان لا بالاعتقاد

فان كان الامر كذلك
 فانه لا بد من التمسك بالبرهان لا بالاعتقاد
 في هذا الموضع لا بد من التمسك بالبرهان لا بالاعتقاد

يقف على تلك
 الفاسدة

فادكر اثبات الملزوم بناء على وجود لانه ولا يصح الا اذا علم المساواة وليس بمعلومة اذ لا ضرورة ولا برهان
 على امتناع ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكرنا فليس ينبغي اذ متشاوه عدم الاطلاق على
 مسائل هذا الفن ودلائله فان اكثرها مقدمات هندسية يحزم العقل بثبوتها عند مشاهدة الاختلافات المذكورة
 على النظام المشاهد والاستعانة بالمقدمات الهندسية التي لا يطرأ اليها شائبة اشتباه مثلما ان الشكالات
 البدنية والهلالية على الوجه الموصوف بوجوب البقعة بان نور القمر مستقيم من الشمس وان الخسوف انما هو بسبب جلولة
 الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب جلولة القمر بين الشمس والارض مع القول بثبوت الفلك
 ونفي الاصل المذكورة فان ثبوت الفلك المختار وانقضاء تلك الاصول لا ينبغي ان يكون كالحال على ما ذكرنا به
 الامر انما يجوز ان الاحتمالات الاخر مثلاً على تقدير ثبوت الفلك المختار يجوز ان يتصور الفلك المختار بحيث
 وجه القمر عند الخسوف من غير جلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس من غير جلولة القمر وكذا يجوز ان يتصور
 ويتصور وجه القمر على ما يشاهد من الشكالات البدنية والهلالية وايضاً على تقدير جواز الاختلاف في حركات
 الفلكيات وسائر احوالها يجوز ان يكون احد نصفي كل من النيران مضطرباً والاخر مظلماً ويخرج النيران على صورتها
 بحيث يصير حجابها المظلمان موجهين لنا في حال الخسوف والكسوف بالتمام وذلك اذا كانا ثابتين واما البعض على
 قد سما اذا كانا غير ثابتين وعلى هذا الفاسد حال الشكالات البدنية والهلالية لكنها تجزم مع قيام الاحتمالات
 المذكورة ان الحال على ما ذكرنا من استنفاد النور من الشمس والخسوف والكسوف انما يكونان بسبب جلولة الارض
 والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجريبية بل في جميع الضرورات فانما تجزم بان والى البيت
 خروجه عنه لم يصح اناساً فضلاً عن محققين في العلوم الهلنية والهندسية مع ان الفلك المختار يجوز ان يجعلها
 كل ما يجتهد به بل على تقدير ان يكون المبدأ موجباً يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية فيقتضي ظهور
 ذلك الامر الغريب على ما هو ذهب الفلكيين بالاجابة في استنتاج الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغيرها مما هو
 في شبه الفلكيات والضرورات والحاصل ان المذكور علم الهلنية ليس من باب علم المقدما الطبيعية والاهلية وجر
 به العادة من تقدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المناجزة للفلاسفة وليس لك امر واجبا بل يمكن اثباته من
 غير بناء عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يطرأ اليها شبهة وبعضه مقدمات هندسية كاذبة
 وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاجتهاد بالاولى والاولى كما يقولون ان محدد الجاهل بما سجد محدد المثل على
 نقطة مشككة وكذا مقرة لمقرة ولا مستند لهم غير ان الاول لا يكون في الفلكيات فضلاً لا يحتاج اليه كما يقولون
 ان فلك الشمس فوق فلك الزهرة وعطارد لا يحسن الترتيب النظام يقتضي ان يكون ما هو اكثر بعداً واعظم مداراً
 ابداً حركة الكواكب وان يكون الشمس واسطة في النظم والترتيب بمنزلة شمس الفلاد بين ما يبعد عنها الانبا
 الاربعة اعني التسديس والربع والتثليث والمقابلة وبين ما لا يبعد عنها اقل الابعاد المذكورة اعني التسديس
 وبعض مقدمات يذكرنا على سبيل التردد ووزن الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسر والبطء اما بنا
 على اصل الخارج واما بناء على اصل التدبير من غير حزم باحد ما ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي
 ذكرناه فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاح هذا الفن انه لا يمكن الاصل الوجه الذي ذكرنا اما

اذن الان

اما اذا كان دعويهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على الوجه الاخر فلا ينص الوفاة وكيفية
بهم فضلا انهم يتخلوا من الوجوه الممكنة ما ينضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجهين هما
بعضها موضع تلك الكواكب وانما بعضها مع بعض في كل وقت اراد والبحث بطابق المحس والعيان مطابقه
بغيرها العقول والادها ومن امل في احوال الاطلاق على سطوح الرخامات شهدان هذا الشيء عجائب اش
عليهم ثناء مستظاندا وهر خارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون اول وفيه نظر اما اوله فلا يصرح في ان
الافلاك الجزئية انما يكون ثدا وهر خارجة المراكز وهذا خطأ فان من الافلاك الجزئية للفرجوزها ومائلها
فلكان متوافقا المراكز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور ثلثي الخمسة وعشرين لان لكل من المجرى
مع الفرند وهر واحد فالسداد وهر سنة وكل من السبارة فلها خارج المراكز سواد فان له فلها خارج
المراكز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللفرجوزها كان آخران متوافقا المراكز على ما مر هذا الافلاك الجزئية ثمانية
عشرون وهي مع الافلاك الكلية ثلثي الخمسة وعشرين على ما ذكرنا نعم لوله يجعلوا الكوكب المحبطة بالمائل فلها
براسه بل جعلوها مع المائل فلها واحد انما يعلق به نفس تحركه بحركة الجوزهرين كانت تلك الكوكب جزء من الفلك
كالثمانين غير معدة في عدد الافلاك وكان عدد الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا الفن
قاطبة صرحوا بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك المثلث ويسمى بالجوزهر اربعة مجده ماس لمعرفه فلك
عطارد ومفرقه لمجد بالفلك الثاني من افلاكه ويسمى بالفلك المائل فلها الكوكب مجده من افلاك
وليس فلها كلبا والا لكان المائل ايضا فلها كلبا فبصير عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهب اليه جمهور
الافلاك الجزئية فلزم ما ذكرنا وتشتمل على كواكب سبعة سبارة والفرجوز ثلثي عشرين اثنى عشر وعشرين او
وعشرين كوكبا ثواب صدها وعينها مواضعها طولها وعرضها واما غير المرصودة من الثواب فهو غير محصور والكل
اي الافلاك باسرها باسائطها والا لكان اجزاؤها المختلفة الطباع قابلة للانتقال الى اجازها الطبيعية وما
الاباحركة المستقيمة فلزم ان يكون الجسم متحد قبل الفلك لا بالفلك وفيه في موضع ان الجسم المتحد بالفلك
وفيها نظر لا يجوز ان يكون المواضع الطبيعية لتلك البسائط اجازة بحيث يكون تلك البسائط مجتمعة معا لثباتها
بعضها مع بعض حال كونها في اجازها الطبيعية اقول ولو سلم انها قد خرجت حالها لتالف عن اجازها الطبيعية
مع اجازها التي هي فيها حال التالف متساوية البعد عن مركز العالم وهو يتقبل اليها بالحركة المستقيمة
لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهات قبلها فان قبل المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المخرج بها عن مكانه
اعني الحركة الايبنة فان النقطة الجوزهرية النار على الاستدارة مثلا فحركة حركتها من مكانها فتكون
حركة حركتها مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه حركته اصلا فانه حركته على الاستدارة
واما حركته الجوزهرية ونظايرها فانما هي مستديرة لثباتها اصطلاحا اقول الفلك انما يجد جنو الفوق والسفرد
ساير الجسم فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه الغريب الى مكانه الطبيعي على دائرة مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك الى
احد جنو الفوق والسفرد فلم يلزم تحدد ما قبل الفلك فان سميت تلك الحركة مستقيمة توجه المنع الى قولكم بلزم ان
يكون الجسم متحد قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى اجازها الطبيعية انما يكون بحركتها الى احد

من الافلاك الجزئية انما يكون ثدا وهر خارجة المراكز وهذا خطأ فان من الافلاك الجزئية للفرجوزها ومائلها
فلكان متوافقا المراكز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور ثلثي الخمسة وعشرين لان لكل من المجرى
مع الفرند وهر واحد فالسداد وهر سنة وكل من السبارة فلها خارج المراكز سواد فان له فلها خارج
المراكز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللفرجوزها كان آخران متوافقا المراكز على ما مر هذا الافلاك الجزئية ثمانية
عشرون وهي مع الافلاك الكلية ثلثي الخمسة وعشرين على ما ذكرنا نعم لوله يجعلوا الكوكب المحبطة بالمائل فلها
براسه بل جعلوها مع المائل فلها واحد انما يعلق به نفس تحركه بحركة الجوزهرين كانت تلك الكوكب جزء من الفلك
كالثمانين غير معدة في عدد الافلاك وكان عدد الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا الفن
قاطبة صرحوا بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك المثلث ويسمى بالجوزهر اربعة مجده ماس لمعرفه فلك
عطارد ومفرقه لمجد بالفلك الثاني من افلاكه ويسمى بالفلك المائل فلها الكوكب مجده من افلاك
وليس فلها كلبا والا لكان المائل ايضا فلها كلبا فبصير عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهب اليه جمهور
الافلاك الجزئية فلزم ما ذكرنا وتشتمل على كواكب سبعة سبارة والفرجوز ثلثي عشرين اثنى عشر وعشرين او
وعشرين كوكبا ثواب صدها وعينها مواضعها طولها وعرضها واما غير المرصودة من الثواب فهو غير محصور والكل
اي الافلاك باسرها باسائطها والا لكان اجزاؤها المختلفة الطباع قابلة للانتقال الى اجازها الطبيعية وما
الاباحركة المستقيمة فلزم ان يكون الجسم متحد قبل الفلك لا بالفلك وفيه في موضع ان الجسم المتحد بالفلك
وفيها نظر لا يجوز ان يكون المواضع الطبيعية لتلك البسائط اجازة بحيث يكون تلك البسائط مجتمعة معا لثباتها
بعضها مع بعض حال كونها في اجازها الطبيعية اقول ولو سلم انها قد خرجت حالها لتالف عن اجازها الطبيعية
مع اجازها التي هي فيها حال التالف متساوية البعد عن مركز العالم وهو يتقبل اليها بالحركة المستقيمة
لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهات قبلها فان قبل المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المخرج بها عن مكانه
اعني الحركة الايبنة فان النقطة الجوزهرية النار على الاستدارة مثلا فحركة حركتها من مكانها فتكون
حركة حركتها مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه حركته اصلا فانه حركته على الاستدارة
واما حركته الجوزهرية ونظايرها فانما هي مستديرة لثباتها اصطلاحا اقول الفلك انما يجد جنو الفوق والسفرد
ساير الجسم فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه الغريب الى مكانه الطبيعي على دائرة مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك الى
احد جنو الفوق والسفرد فلم يلزم تحدد ما قبل الفلك فان سميت تلك الحركة مستقيمة توجه المنع الى قولكم بلزم ان
يكون الجسم متحد قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى اجازها الطبيعية انما يكون بحركتها الى احد

من الافلاك الجزئية انما يكون ثدا وهر خارجة المراكز وهذا خطأ فان من الافلاك الجزئية للفرجوزها ومائلها
فلكان متوافقا المراكز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور ثلثي الخمسة وعشرين لان لكل من المجرى
مع الفرند وهر واحد فالسداد وهر سنة وكل من السبارة فلها خارج المراكز سواد فان له فلها خارج
المراكز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللفرجوزها كان آخران متوافقا المراكز على ما مر هذا الافلاك الجزئية ثمانية
عشرون وهي مع الافلاك الكلية ثلثي الخمسة وعشرين على ما ذكرنا نعم لوله يجعلوا الكوكب المحبطة بالمائل فلها
براسه بل جعلوها مع المائل فلها واحد انما يعلق به نفس تحركه بحركة الجوزهرين كانت تلك الكوكب جزء من الفلك
كالثمانين غير معدة في عدد الافلاك وكان عدد الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا الفن
قاطبة صرحوا بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك المثلث ويسمى بالجوزهر اربعة مجده ماس لمعرفه فلك
عطارد ومفرقه لمجد بالفلك الثاني من افلاكه ويسمى بالفلك المائل فلها الكوكب مجده من افلاك
وليس فلها كلبا والا لكان المائل ايضا فلها كلبا فبصير عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهب اليه جمهور
الافلاك الجزئية فلزم ما ذكرنا وتشتمل على كواكب سبعة سبارة والفرجوز ثلثي عشرين اثنى عشر وعشرين او
وعشرين كوكبا ثواب صدها وعينها مواضعها طولها وعرضها واما غير المرصودة من الثواب فهو غير محصور والكل
اي الافلاك باسرها باسائطها والا لكان اجزاؤها المختلفة الطباع قابلة للانتقال الى اجازها الطبيعية وما
الاباحركة المستقيمة فلزم ان يكون الجسم متحد قبل الفلك لا بالفلك وفيه في موضع ان الجسم المتحد بالفلك
وفيها نظر لا يجوز ان يكون المواضع الطبيعية لتلك البسائط اجازة بحيث يكون تلك البسائط مجتمعة معا لثباتها
بعضها مع بعض حال كونها في اجازها الطبيعية اقول ولو سلم انها قد خرجت حالها لتالف عن اجازها الطبيعية
مع اجازها التي هي فيها حال التالف متساوية البعد عن مركز العالم وهو يتقبل اليها بالحركة المستقيمة
لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهات قبلها فان قبل المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المخرج بها عن مكانه
اعني الحركة الايبنة فان النقطة الجوزهرية النار على الاستدارة مثلا فحركة حركتها من مكانها فتكون
حركة حركتها مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه حركته اصلا فانه حركته على الاستدارة
واما حركته الجوزهرية ونظايرها فانما هي مستديرة لثباتها اصطلاحا اقول الفلك انما يجد جنو الفوق والسفرد
ساير الجسم فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه الغريب الى مكانه الطبيعي على دائرة مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك الى
احد جنو الفوق والسفرد فلم يلزم تحدد ما قبل الفلك فان سميت تلك الحركة مستقيمة توجه المنع الى قولكم بلزم ان
يكون الجسم متحد قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى اجازها الطبيعية انما يكون بحركتها الى احد

ولو انهما اي خالبتا عن لوازم تلك الكيفيات كالخفة والثقل والتخلل والتكاثف والالزم فتولها الحركة المستمرة
وتجوز مع بطلان السالحي كما مر شفاقة لانها لا تجب عن الابطاعا وادها من الكواكب هذا انما ينم في غير الفلك لا طرد
واما العناصر البسيطة فبكرة النار والهواء عطف على كرة النار لا على النار وكذا قوله والماء والارض اشارة الى
ان تلك العناصر الاربعة وان كان مقتضى طبيعتها الكروية لكن غير النار قد خرجت مقتضى طبيعتها اما الارض اما
فذلك فيهما ظاهر واما الهواء فلان لادخنة المرفعة اليه يخرج عن الكروية ولا يخرج النار عنها لانها توفيه على حال
ما يصل اليها بالالتصين واستند عدد هامن من اوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية وجدد العناصر لا يخرج
عن حرارة وبرودة ورطوبة وبسوسة ولم يجدد ما يشتمل على واحدة منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلاثة لما بين
الحرارة والبرودة وبين الرطوبة والبسوسة من الضا فنعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربعة كل بسطة عنصر فالجامع
بين الحرارة والبسوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة والبسوسة
هو الارض وكل اتم هذا المقام مبنى على الظاهر الذي هو اعتبار الاجسام التي تليها بالوجدان والتجربة والتقليد
عنها بالاستقراء لا على البيانات الفبابية وضبط الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه هنا قال الا
الروم من حاول حصر الباطن العنصر بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به نعم الناس لما اجتو بطريق التركيب
التحليل وجدوا تركيب الجبابات من هذه الاربعة ومخلبا منها منها اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة
من تركيب اجسام اخرى لا تخلو اليها فلا يرجع زعموا ان الاسطقات هي هذه الاربعة انتهى كلامه فلا بد عليهم ان يجوز
ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربعة او شتمل على واحدة منها فقط وما بين من انكم ان اردتم بهذا
الكيفيات التي يستدلون بازديها على عدد العناصر في نهاية الشدة لا يكون الهواء حار او طبا لا خارا منه
لغير في الغاية وان اردتم ما هو اعم من الشدة وغيره ولا شك ان المتوسط بين غاية الحرارة والمعدلة منها حد لا
لهما فان اثبتهم لكل حد عنصر بفضيلة طبعه زادت العناصر على اربعة والالزم التبرج بلامرجح اقول فساد ظاهر
لان التبرج من غير مرجح انما يلزم ان لو اثبتوا البعض الحد عنصر او بعض ما اذا اثبتوا الجميع الحد عنصر او احد فلا
يلزم ذلك ولا زيادة العناصر على اربعة لا يفتح يكون فعل طبيعة عنصر واحد عادية مختلفة غير مثابة هم قد
باز البسيط يجب ان يكون فعل طبيعة مادته متشابهة غير مختلف لا تقول هم صوابهم بان الفعل المتشابه
معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل واحد منها ينقلب الى الملاصق والى الغير
بوساطة وسائط اى كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس والهواء ماء
وبالعكس والماء ارضا وبالعكس وهي صورة لا يزيد عليها الا انقلاب الى الملاصق والجاور وقد ينقلب الى غيرهما
اما بوسط واحد كما ينقلب النار الى الماء وبالعكس والهواء ارضا وبالعكس وهي صورة لا يزيد عليها الا انقلاب الى غير
الملاصق بوسط واحد كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهما صورتان لا غير فالجميع اثني عشرة حاصلة من ضرب كل اربعة
في الثلاثة الباقية والتكيد على هذه الانقلابات التجريبية والعيان اما انقلاب النار هواء فان النار
المنفصلة عن الشعل لو بقيت لو ثبت ولا حرق ما بها بلها عن بعض الجوانب فاذ انقلبت هواء واما انقلاب
الهواء نارا فبصناعة الحاج التفتح على الكبر وسد الطرف التي يدخل فيها الهواء الجديد ومن جاز ان يحصل لذلك

اعاد اصلها بالانسان في قوله ان النار لا على النار وكذا قوله والماء والارض اشارة الى ان تلك العناصر الاربعة وان كان مقتضى طبيعتها الكروية لكن غير النار قد خرجت مقتضى طبيعتها اما الارض اما فذلك فيهما ظاهر واما الهواء فلان لادخنة المرفعة اليه يخرج عن الكروية ولا يخرج النار عنها لانها توفيه على حال ما يصل اليها بالالتصين واستند عدد هامن من اوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية وجدد العناصر لا يخرج عن حرارة وبرودة ورطوبة وبسوسة ولم يجدد ما يشتمل على واحدة منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلاثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة والبسوسة من الضا فنعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربعة كل بسطة عنصر فالجامع بين الحرارة والبسوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة والبسوسة هو الارض وكل اتم هذا المقام مبنى على الظاهر الذي هو اعتبار الاجسام التي تليها بالوجدان والتجربة والتقليد عنها بالاستقراء لا على البيانات الفبابية وضبط الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه هنا قال الا الروم من حاول حصر الباطن العنصر بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به نعم الناس لما اجتو بطريق التركيب التحليل وجدوا تركيب الجبابات من هذه الاربعة ومخلبا منها منها اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخرى لا تخلو اليها فلا يرجع زعموا ان الاسطقات هي هذه الاربعة انتهى كلامه فلا بد عليهم ان يجوز ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربعة او شتمل على واحدة منها فقط وما بين من انكم ان اردتم بهذا الكيفيات التي يستدلون بازديها على عدد العناصر في نهاية الشدة لا يكون الهواء حار او طبا لا خارا منه لغير في الغاية وان اردتم ما هو اعم من الشدة وغيره ولا شك ان المتوسط بين غاية الحرارة والمعدلة منها حد لا لهما فان اثبتهم لكل حد عنصر بفضيلة طبعه زادت العناصر على اربعة والالزم التبرج بلامرجح اقول فساد ظاهر لان التبرج من غير مرجح انما يلزم ان لو اثبتوا البعض الحد عنصر او بعض ما اذا اثبتوا الجميع الحد عنصر او احد فلا يلزم ذلك ولا زيادة العناصر على اربعة لا يفتح يكون فعل طبيعة عنصر واحد عادية مختلفة غير مثابة هم قد باز البسيط يجب ان يكون فعل طبيعة مادته متشابهة غير مختلف لا تقول هم صوابهم بان الفعل المتشابه معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل واحد منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بوساطة وسائط اى كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس والهواء ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس وهي صورة لا يزيد عليها الا انقلاب الى الملاصق والجاور وقد ينقلب الى غيرهما اما بوسط واحد كما ينقلب النار الى الماء وبالعكس والهواء ارضا وبالعكس وهي صورة لا يزيد عليها الا انقلاب الى غير الملاصق بوسط واحد كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهما صورتان لا غير فالجميع اثني عشرة حاصلة من ضرب كل اربعة في الثلاثة الباقية والتكيد على هذه الانقلابات التجريبية والعيان اما انقلاب النار هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لو ثبت ولا حرق ما بها بلها عن بعض الجوانب فاذ انقلبت هواء واما انقلاب الهواء نارا فبصناعة الحاج التفتح على الكبر وسد الطرف التي يدخل فيها الهواء الجديد ومن جاز ان يحصل لذلك

فان النار لا على النار وكذا قوله والماء والارض اشارة الى ان تلك العناصر الاربعة وان كان مقتضى طبيعتها الكروية لكن غير النار قد خرجت مقتضى طبيعتها اما الارض اما فذلك فيهما ظاهر واما الهواء فلان لادخنة المرفعة اليه يخرج عن الكروية ولا يخرج النار عنها لانها توفيه على حال ما يصل اليها بالالتصين واستند عدد هامن من اوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية وجدد العناصر لا يخرج عن حرارة وبرودة ورطوبة وبسوسة ولم يجدد ما يشتمل على واحدة منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلاثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة والبسوسة من الضا فنعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربعة كل بسطة عنصر فالجامع بين الحرارة والبسوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة والبسوسة هو الارض وكل اتم هذا المقام مبنى على الظاهر الذي هو اعتبار الاجسام التي تليها بالوجدان والتجربة والتقليد عنها بالاستقراء لا على البيانات الفبابية وضبط الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه هنا قال الا الروم من حاول حصر الباطن العنصر بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به نعم الناس لما اجتو بطريق التركيب التحليل وجدوا تركيب الجبابات من هذه الاربعة ومخلبا منها منها اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخرى لا تخلو اليها فلا يرجع زعموا ان الاسطقات هي هذه الاربعة انتهى كلامه فلا بد عليهم ان يجوز ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربعة او شتمل على واحدة منها فقط وما بين من انكم ان اردتم بهذا الكيفيات التي يستدلون بازديها على عدد العناصر في نهاية الشدة لا يكون الهواء حار او طبا لا خارا منه لغير في الغاية وان اردتم ما هو اعم من الشدة وغيره ولا شك ان المتوسط بين غاية الحرارة والمعدلة منها حد لا لهما فان اثبتهم لكل حد عنصر بفضيلة طبعه زادت العناصر على اربعة والالزم التبرج بلامرجح اقول فساد ظاهر لان التبرج من غير مرجح انما يلزم ان لو اثبتوا البعض الحد عنصر او بعض ما اذا اثبتوا الجميع الحد عنصر او احد فلا يلزم ذلك ولا زيادة العناصر على اربعة لا يفتح يكون فعل طبيعة عنصر واحد عادية مختلفة غير مثابة هم قد باز البسيط يجب ان يكون فعل طبيعة مادته متشابهة غير مختلف لا تقول هم صوابهم بان الفعل المتشابه معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل واحد منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بوساطة وسائط اى كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس والهواء ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس وهي صورة لا يزيد عليها الا انقلاب الى الملاصق والجاور وقد ينقلب الى غيرهما اما بوسط واحد كما ينقلب النار الى الماء وبالعكس والهواء ارضا وبالعكس وهي صورة لا يزيد عليها الا انقلاب الى غير الملاصق بوسط واحد كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهما صورتان لا غير فالجميع اثني عشرة حاصلة من ضرب كل اربعة في الثلاثة الباقية والتكيد على هذه الانقلابات التجريبية والعيان اما انقلاب النار هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لو ثبت ولا حرق ما بها بلها عن بعض الجوانب فاذ انقلبت هواء واما انقلاب الهواء نارا فبصناعة الحاج التفتح على الكبر وسد الطرف التي يدخل فيها الهواء الجديد ومن جاز ان يحصل لذلك

[illegible]

ملفوظات

[illegible]

[illegible]

کتابخانه عمومی
شعبه کتب خطی
موزه و کتابخانه
سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

[illegible]

الانسان اذا كان
مكونا من اجزاء فان
وضفط اجزاءه
عالمه ليس له

وما قيل من انها كثيفة وما ذاك الا لبرودها بل هي ابرد من الماء لانها اكثف منه الا ان الاساس ببرودة الماء اشد
ذلك لفرط وصوله الى المسام والمصافير بالاعضاء كما ان النار اسخن من الخاس المذاب مع ان الاساس بحراة النحاس
اشد واوى الا ترى ان من اشد على النار دبره سلمت ان من اشد على الخاس المذاب حرقت مدفوعا به بخور ان
كانها ابرس منها يا بته بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما انها في وسط العالم اى مركزها منطبق على مركز العالم
فلا تخمساف الفرغ مفاطير الحفيفة للشمس اما انها ساكنة فلا تلو تحرك فاما ان تحرك عن الوسط والى الوسط
او على الوسط فان كان الاول والثاني يلزم عدم انخساف الفرغ مفاطير الحفيفة للشمس السالى بطوان كان الشا
لزم ان يتحرك بالاستدارة عافية مبدئ مبدئ مستقيم وقد ثبت استعانة به يلزم ان يرى حركة المرى اجمعه حركتها
من حركة ذلك المرى بعينه تلك القوة بعينها اذ ارى الى خلاف جهتها وذلك اذا كان حركة المرى اسرع من حركتها
واما اذا تساوا يلزم ان تحس بحركة المرى اذ توافقا في الجهة وبحس بحركة سريعة له اذا توافقا واذا كان حركتها ابطا
من حركتها يلزم ان تحس بحركة المرى الى خلاف جهتها ما كانا لها فاذا فرض شخص ما كانا في القوة وقد صابا تحرك
مساويين احدهما الى جهة حركتها والاخر الى خلافها يلزم ان يرى حركة المجرى كليهما الى جهة واحدة مختلفين با
سرعة والبطء والتوالى باسرها بطان قيل ما ذكره انما يلزم لو لم تشابهها الهواء في حركتها كما يشابه الاثر الفلك
قلنا لزم ان يقع الحرجان المختلفان في الصغر والكبر المضاف الى الهواء من حيث خط واحد على الارض كخط من خطوط
انصاف النهار على ذلك الخط لا يتحرك الهواء للكبير يكون اقل من حركته للصغير فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من
الاوائل من ان الارض تتحرك بحركة وضعية من المغرب الى المشرق واعدا ذهبوا الى هذا القول لانهم لما راوا ذلك كوج
حركاتها الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب اسحال عندهم كون الجسم الواحد متحركا دفعة الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك
جائز اذا كانت احدهما بالعرض ولم يمكنهم استسا الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها فاستدلوا بحركة السريعة اليه
وذهبوا انها تتحرك بهذه الحركة ويسببها ترى الكواكب طالع وغاربة كما ان السفينة في الماء تتحرك والسطاساكن
وان كانتا تتحركان حركة السط الى الجانب المضال للجانب الذي يتحرك السفينة والجواب عن الوجه الاول ان لم يثبت امتناع الحركة
المستديرة على ما فيه مبدئ مبدئ مستقيم وعن الثاني ان المراد بمشاهدة الهواء هي مشايعة مع جميع ما فيه حركتها وعبر
كانا كبير او ح لا يلزم شئ من المفاسد شفاة اقول الحكم بشقوف الارض بوجوبكم بان يقع خروا اصلا اذ لو كان
ينفذ شعاع الشمس الى الارض فاشي محجب رها عن القمر ولعل من قبل طغيان العلم وتفسير الشفاة بما لا لون له وضوء
مما لا يساعده الاصطلاح كما يعلم من نص الجانم واستلزامه يظهر لمن تتبع كتب الحكمية سيما كتب المصن ولا اللغة قال
صاحب الصحاح شفق عليه ثوبه شفق شقوفا وشقيفا وايضا عن الكسائي اي دق حتى يرى خلفه وثوب شفق وشقيفا
اي دق وشق جسمه شفق شقوفا اي تمل لها ثلث طبقات الاولى الارض المخالطة بعينها التي سول منها الجبال
والمعان وكثير من النبات والحيوانات الثانية الطبقة الطينية الثالثة الارض الصرفة المحبطة بالركن واما الركبان فثبتت
الاربعة سطفاها هذه الاربعة من حيث انها يركب بها الركبان ثم اسطقسا ومن حيث انها تحمل عليها الركبان
عناصر من حيث انها تحصل بقصد عالم الكون والفسا ثمى كانا ومن حيث انها ينقلب كل منهما الى الاخر ثمى الى الكون
والفسا والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسا الركبان انها اذا حلت بالقرع والابنق يظهر منها اجزا

في قوله لا ينفصل عن الاثر لا بالقدر ولا بالمكان ولا بالزمان ولا بالصفة ولا بالذات
 لان كل واحد من هذه الاشياء لا ينفصل عن الاثر الا في بعض هذه الوجوه
 فلو كان كذلك لكانت هذه الاشياء لا ينفصل عن الاثر في جميع هذه الوجوه
 وهذا هو المطلوب في قوله لا ينفصل عن الاثر لا بالقدر ولا بالمكان ولا بالزمان ولا بالصفة ولا بالذات

ارضيه ومائنه وهوائيه بخاربه واما النار فلهذا لا بد منها للطبخ والنضج وقبل النار غير موجودة في المركبات لانها
 لا تنزل عن الاثر لا بالقدر ولا بالمكان ولا بالزمان ولا بالصفة ولا بالذات لانها لا ينفصل عن الاثر في جميع هذه الوجوه
 من استعدادها لقبولها لان استعدادها لقبول صورة ما اختلف برأى سبب كسائر كسبته الخاطو والمجاورة
 وايضا النار اذا اختلفت بغيرها من الاجزاء الارضية والمائية فاذا انطفئ فلا يبقى نار او اجواب عن الاول ان المعد
 كاسخان الشمس وغيرها اذا صارت على سائر الاجزاء بصير الاستعداد لقبول النار برأى في انهم منقوض بوجود
 النار عندنا وعن الثاني ان حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض يعني ان المركبات
 حادثة لانها انما تحصل باجماع العناصر وتفاعلها المتقضي لاحتوائها في كسبها في المضادة وذلك لانهم لا
 بالحر كونه فيكون وجودها مسبوقا بالحر كونه مسبوقا بالزمان فتكون حادثة وما ذكره ط لكنه انما يفسد حادثة
 المركبات باشتقاقها واما انواعها المحفوظة بغير الاشخاص فتوزان تكون قديمة قال الحكماء الانواع المولدة
 بحجبت تكون قديمة واما المولدة فمحملة للاربع ثم ان تفاعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج بحسب التقسيم
 عن ستة احتمالات لان كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان يكونا المادة
 هي الفاعلة لان شأنها القول والانفعال لا اله الا لا ينفصل ولا ان يكونا الصورة هي المنفعله لان شأنها
 الفعل والناظر لا القول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا اربعة وهي ما يكون المنفعل فيها اما المادة او الكيفية
 والفاعل فيها اما الصورة او الكيفية لكن الصورة ليس بفاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسر الحرارة
 والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مستحقة فغير ان يكون الفاعل هو الكيفية
 ولا يجوز ان يكون المنفعل ايضا الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين اعني انكسارهما معا او على العكس
 فان حصل الانكسار ان معا والعلية ولجبة المحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين
 على صفتها عند حصول انكسارهما وهو محتمل وان كان انكسار احدهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يكون
 المكسور المغلوك كاسرا وهو ايضا بطل ففعل الكيفية في المادة فتكسر صفة كسبتهما وتحصل كيفية متشابهة
 في الكل متوسطة هي المزاج ومعنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من اجزاء المزاج مماثل الحاصل
 في الاجزاء الاخرى بساوية الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالحل حتى ان الخمر النارية كالخمر المائية في الحرارة
 البرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضى ومعنى توسطها ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين
 المتضادتين مما يقابلها بمعنى ان يستحق بالقياس الى البارد ويستبر بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة
 واعرض عليه ما اذا لم ينفصل عن الاثر لانها لا يكون الفاعل هو الصورة قوله الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد وانكسر برودة
 وليس هناك صورة مستحقة قلنا نعم فان صورة الماء هناك تفعل فعلين متقابلين اغنى التسخين والتبريد بتوسط
 كسبتهن متقابلين اغنى البرودة والذائبة والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر تفعل في مادتها بالذات
 غيرها بواسطة الكيفية ذائبة او عرضية واما ثانيا فان افعال المادة هي ما ليس لاشياءها في كسبتهما
 واذا كانت المادة منفعله في الكيفية كانت الكيفية مغلوقة بانهم فكان الاشكال الوارد على افعال
 الكيفية باقيا بحاله وقد يورد هذا بعبارة اخرى في افعال المادة احدهما عن كيفية الاخر ليس

في قوله لا ينفصل عن الاثر لا بالقدر ولا بالمكان ولا بالزمان ولا بالصفة ولا بالذات
 لان كل واحد من هذه الاشياء لا ينفصل عن الاثر الا في بعض هذه الوجوه
 فلو كان كذلك لكانت هذه الاشياء لا ينفصل عن الاثر في جميع هذه الوجوه
 وهذا هو المطلوب في قوله لا ينفصل عن الاثر لا بالقدر ولا بالمكان ولا بالزمان ولا بالصفة ولا بالذات

في قوله لا ينفصل عن الاثر لا بالقدر ولا بالمكان ولا بالزمان ولا بالصفة ولا بالذات
 لان كل واحد من هذه الاشياء لا ينفصل عن الاثر الا في بعض هذه الوجوه
 فلو كان كذلك لكانت هذه الاشياء لا ينفصل عن الاثر في جميع هذه الوجوه
 وهذا هو المطلوب في قوله لا ينفصل عن الاثر لا بالقدر ولا بالمكان ولا بالزمان ولا بالصفة ولا بالذات

في قوله لا ينفصل عن الاثر لا بالقدر ولا بالمكان ولا بالزمان ولا بالصفة ولا بالذات
 لان كل واحد من هذه الاشياء لا ينفصل عن الاثر الا في بعض هذه الوجوه
 فلو كان كذلك لكانت هذه الاشياء لا ينفصل عن الاثر في جميع هذه الوجوه
 وهذا هو المطلوب في قوله لا ينفصل عن الاثر لا بالقدر ولا بالمكان ولا بالزمان ولا بالصفة ولا بالذات

في قوله لا ينفصل عن الاثر لا بالقدر ولا بالمكان ولا بالزمان ولا بالصفة ولا بالذات
 لان كل واحد من هذه الاشياء لا ينفصل عن الاثر الا في بعض هذه الوجوه
 فلو كان كذلك لكانت هذه الاشياء لا ينفصل عن الاثر في جميع هذه الوجوه
 وهذا هو المطلوب في قوله لا ينفصل عن الاثر لا بالقدر ولا بالمكان ولا بالزمان ولا بالصفة ولا بالذات

فان كان الكيف في ذاته
مجردا فلا يكون له وجود
مطلق بل هو وجود
مجرد في ذاته لا في غيره
فان كان الكيف في ذاته
مجردا فلا يكون له وجود
مطلق بل هو وجود
مجرد في ذاته لا في غيره

[illegible]

Handwritten text in Urdu script, likely a signature or a note, located at the bottom of the page.

فقد راجع خلاف ذلك فوجد
ان كنفية الترسبها لم يكن
الاخذ اذا فاتها فقد قيل
وقيل رده وقد قيل بطور
الكتاب ولو كانت كنفية
ليكن الترسب فان كنفية
ليكون كنفية من كنفية
بعد رده كنفية فكذا
في ابا بنين ثم ابا بنين
الكنفية المتضادة
على الكنفية المتضادة
من كنفية المتضادة
كل الاخذ فكذا في ابا بنين
الذات كنفية المتضادة
والا فان لم يكن المتضاد
يكون في كنفية المتضادة
واصل بسيط يكون كنفية
يعتبر ايضا كنفية بسيط
تفقد كنفية الترسب
يكون في صورت متضادة
وكون صور اطلال كنفية
القصير في ارجح خلاف
الكنفية الترسبها لم يكن
فقد الترسب فلو كان الوجوه
الآن ترات في اكون الى
صور بسيط في كنفية بسيط
لم يكن ان تفقد في الترسب
وجمال الموجود في جميع
تفقد في الترسب المتضادة
فقط في ابا بنين

الفضل على كل شيء والبر والنجاة من النار والنجاة من النار والنجاة من النار

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[The page contains dense handwritten Arabic script in Maghrebi style, likely from a manuscript titled "Risala fi al-Hikma". The text is written diagonally across the page. On the right margin, there are several small annotations or corrections.]

لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرف افراط ونقريط اذا خرج عنها لم يكن ذلك النوع يعني ان كل نوع له مزاج سبأ
 آثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبية اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا
 على امرجة متساوية في الحرارة وسائر الكيفيات كيف الشخص الواحد يفتاوت مزاجه الكيفيات المتقابلة بحسب سبانه
 المختلفة بل كل نوع من المركبات له مزاج محصور بين طرفي افراط ونقريط اذا جاوزها هلك لكن ذلك المزاج الواقع
 بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهي من الامرجة وبهذا الاعتبار يؤولهم بين الطرفين امتداد يسمى من المزاج النوع
 من المزاج الانسان مثلا يحمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا تجاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج
 الانسان بل ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحمل نقصان
 الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا تجاوزه لم يكن مزاج بل ربما يكون مزاج نوع آخر كالغزال مثلا فاذا حصل ذلك
 المزاج للانسان هلك ايضا وكذا الحال في سائر الكيفيات وهي اي الامرجة تتغير لان مقادير الكيفيات المتضادة
 في المزاج ان كانت متساوية فهو المعدل والا فهو غير المعدل وغير المعدل اما خرج وجب عن الاعتدال في كيفية
 مغرفة وهو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او البسوسة فقط او البرودة فقط
 واما خرج وجب عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادين بل اما في الحرارة والبسوسة او في الحرارة والرطوبة
 او في البرودة والرطوبة او في البرودة والبسوسة فهذه اربعة اقسام اخر خارج عن الاعتدال ثمانية و
 المعدل واحد يكون اجمع شعرا والمعدل لا يمكن وجوده لان اجزائه متساوية في الميل الى اجازها
 الطبيعية متقاربة فلا يفسد بعضها بعضا على الاجتماع لا مناع ان يعلب بعض من الامور المتقاربة بعضها اخرها
 وطبائعا داعية الى الاقتران بالتوجه الى اجازها الطبيعية المختلفة فيحصل الاقتران قبل حصول الفصل والاول
 فانه يستدعي ملة لا تترك من كيفية الى اخرى فلا يحصل بينهما مزاج لئلا يفسد على حصول الحركة وحدوثه بعد
 انقطاعها واجبا بان يربط اجتماع الاجزاء لاسبابا خارجية بحيث يكون المائل الى العلو كالنار والهواء في
 جهة السفلى والمائل الى السفلى كالارض والماء في جهة العلو فيمتزج الاجزاء وتتفادى لتساوي قواها في الارتفاع
 وتبقى مجموعة فيحصل المزاج بقا عليها نعم يند وجود ذلك المعدل واما الامتناع فلا كيف بقاء الاجتماع
 قد يكون لمفضل كاصل الاجتماع الذي لا بد له من مقتضى سوا الاجزاء اذ السبب بقاء الاجتماع غير مختص بغيره
 وقد يستدل بان لو وجد المعدل لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يتغير
 ان يكون مكانا حادسا بطلان لزوم التجميع من غير مرجح ولا مكانا آخر غيره والاول لم يتخلل قبل حدوث المركب
 اجبا بان يجوز ان يحصل له صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان بعض بساطة وان يؤول التخلل قبل حدوث المركب
 ثم يجوز ان يكون مكانا مكانا طبيعيا للمركب آخر ويطبق المركب عندئذ في كل واحد من افراد حادنا
 كما مر ومكانا فربما بعض البسائط قد تغلب بالتخلل قبل الضرورة بطلان التخلل وان يمتزجها ان مكانا طبيعي
 حيث اتفق وجوده فيه وقد تضمن ذلك قول ويرد على الوجهين انما انما لا بد لان على امتناع وجود مركب يتساوى
 مصول بساطة لا على امتناع وجود مركب يتساوى مقادير كيميائية الاول اعني الحرارة والرطوبة والبرودة والبسوسة
 والمراد بالمعدل ههنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان المراد بالمعدل هو المعنى الاول لم يتصور الخارج عن اعتدال

في كل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرف افراط ونقريط اذا خرج عنها لم يكن ذلك النوع يعني ان كل نوع له مزاج سبأ
 آثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبية اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا
 على امرجة متساوية في الحرارة وسائر الكيفيات كيف الشخص الواحد يفتاوت مزاجه الكيفيات المتقابلة بحسب سبانه
 المختلفة بل كل نوع من المركبات له مزاج محصور بين طرفي افراط ونقريط اذا جاوزها هلك لكن ذلك المزاج الواقع
 بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهي من الامرجة وبهذا الاعتبار يؤولهم بين الطرفين امتداد يسمى من المزاج النوع
 من المزاج الانسان مثلا يحمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا تجاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج
 الانسان بل ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحمل نقصان
 الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا تجاوزه لم يكن مزاج بل ربما يكون مزاج نوع آخر كالغزال مثلا فاذا حصل ذلك
 المزاج للانسان هلك ايضا وكذا الحال في سائر الكيفيات وهي اي الامرجة تتغير لان مقادير الكيفيات المتضادة
 في المزاج ان كانت متساوية فهو المعدل والا فهو غير المعدل وغير المعدل اما خرج وجب عن الاعتدال في كيفية
 مغرفة وهو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او البسوسة فقط او البرودة فقط
 واما خرج وجب عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادين بل اما في الحرارة والبسوسة او في الحرارة والرطوبة
 او في البرودة والرطوبة او في البرودة والبسوسة فهذه اربعة اقسام اخر خارج عن الاعتدال ثمانية و
 المعدل واحد يكون اجمع شعرا والمعدل لا يمكن وجوده لان اجزائه متساوية في الميل الى اجازها
 الطبيعية متقاربة فلا يفسد بعضها بعضا على الاجتماع لا مناع ان يعلب بعض من الامور المتقاربة بعضها اخرها
 وطبائعا داعية الى الاقتران بالتوجه الى اجازها الطبيعية المختلفة فيحصل الاقتران قبل حصول الفصل والاول
 فانه يستدعي ملة لا تترك من كيفية الى اخرى فلا يحصل بينهما مزاج لئلا يفسد على حصول الحركة وحدوثه بعد
 انقطاعها واجبا بان يربط اجتماع الاجزاء لاسبابا خارجية بحيث يكون المائل الى العلو كالنار والهواء في
 جهة السفلى والمائل الى السفلى كالارض والماء في جهة العلو فيمتزج الاجزاء وتتفادى لتساوي قواها في الارتفاع
 وتبقى مجموعة فيحصل المزاج بقا عليها نعم يند وجود ذلك المعدل واما الامتناع فلا كيف بقاء الاجتماع
 قد يكون لمفضل كاصل الاجتماع الذي لا بد له من مقتضى سوا الاجزاء اذ السبب بقاء الاجتماع غير مختص بغيره
 وقد يستدل بان لو وجد المعدل لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يتغير
 ان يكون مكانا حادسا بطلان لزوم التجميع من غير مرجح ولا مكانا آخر غيره والاول لم يتخلل قبل حدوث المركب
 اجبا بان يجوز ان يحصل له صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان بعض بساطة وان يؤول التخلل قبل حدوث المركب
 ثم يجوز ان يكون مكانا مكانا طبيعيا للمركب آخر ويطبق المركب عندئذ في كل واحد من افراد حادنا
 كما مر ومكانا فربما بعض البسائط قد تغلب بالتخلل قبل الضرورة بطلان التخلل وان يمتزجها ان مكانا طبيعي
 حيث اتفق وجوده فيه وقد تضمن ذلك قول ويرد على الوجهين انما انما لا بد لان على امتناع وجود مركب يتساوى
 مصول بساطة لا على امتناع وجود مركب يتساوى مقادير كيميائية الاول اعني الحرارة والرطوبة والبرودة والبسوسة
 والمراد بالمعدل ههنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان المراد بالمعدل هو المعنى الاول لم يتصور الخارج عن اعتدال

من القدر ما لا يحصى

قوله لا تخطوا له يد الجحيم

فانما خمسة وذلك لخط منة لانه لما اعبر في الخروج بكيفية زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اعبر في ذلك في
الخروج بثلاث كيفيات كان الواجب عليه ان يعبر في ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات الاربع فانقص
بذلك الالهة اقسام من الاول واحد عشر قسما من الثاني واوجب بان الاعتدال الطبيعي المزاج منى على النسبة
بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللان في مجال المركبان يكون مثل احراقه ضعف برودة ورطوبته
ببرودة هذه النسبة مادامت تكون مربعة كان مزاجه معتدلا ولا يفتدخ ذلك ان يكون اجزائه اربعة مثلا عشرة
والباردة عشرة او اربعة ثلثين والباردة خمسة عشر في غير ذلك مما روي فيه تلك النسبة وامكن ان يكون
نوع ذلك المركب فلا ينصوح بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وبارد مما ينبغي لان كون الحارة ضعف
البرودة ان كان باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحارة اقل من
فيكون ابرد مما ينبغي واكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبيعي ثمانية كما اذا الخارج عن الاعتدال
الحقيقي **الفصل الثالث** في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني اقسام الجسم وانجز
البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام في وبتترك الاجسام وجوب
المنتهي الى الاجسام منها نسبة الابعاد لوجوب اضافة ما فرض له ضد به عند مقابلة مثله مع فرض نقصان
عنه يعني يمنع وجود بعد غير مناه لان ما فرض له ضد الشاهي يجب ان ينصف بالمتناهي اي كل ما فرض له غير مناهي
يلزم ان يكون مناهيا وكل ما يلزم من فرضه عدمه يكون محالا لوجود بعد غير مناهي يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض
انه غير مناهي يلزم ان يكون مناهيا لان ما فرض له انه غير مناهي اذا ثبت مثله اي ما فرض له انه غير مناهي ايضا مع فرض نقصان
عنه يلزم ان يكون مناهيا وذلك بان نفرض من مبدأ معين خطا غير مناهي ونفرض خطا آخر غير مناهي ايضا بعد
ذلك الخط بذراع مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فلا يذو ان ينقطع الثاني ولا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد
وهو واذ انقطع الثاني يلزم ان يكون مناهيا والاول زائد عليه بمقدار مناهي وهو ذراع فيكون الاول ايضا
مناهيا يلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وهذا هو بهان التطبيق المذكور ابطا
الشمس وقد تم الكلام عليه في الاربعة وحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل عليه مع وجوب انصاف الثلاثة
به هذا برهان آخر تقرهم ان كل زاوية فان ضلعيها نسبة الى ما اشتمل عليه يعني الى بعد ما بينهما وتلك النسبة
محفوظة بالتمام بلغا يعني اذا امتد عشرة اذرع مثلا وكان بعد ما بينهما ذراعا فاذا امتد عشرة ذراعا
كان بعد ما بينهما ذراعين واذا امتد ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه نفس هذا معنى حفظ نسبتهما الى بعد
بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما مناهي لكونه محصورا بين خاصين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية يلزم ان يكون
نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا المفروض الى المتناهي اعني البعد الاول وهو ذراع بالقرين
كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية نصف
هذا وقد قبل في شرح هذا المقام ان الابعاد منها نسبة لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل عليه الضلعان من
الواقع بينهما محفوظ بان يكون تزايد البعدين من الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين
ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما

على الاغفر فيها خطا يسير
 اعدت الخيلت الذر تعفى في الا
 رطوبه ودر الفخ الذر من سماء
 غمر الهياكليس الضل الذر الو
 زار فانه يحصر في عالم الضل
 الفخر المنير مع الضل الذر في نه
 العادل الاسطوانات في
 ميم
 اذ ان خلاص يكون سنده الا
 الهادر لانه تحلف اذ الهوى في نه
 اذ يكون الاسرار الغنى الا
 المحققه فان

[illegible]

اَلْاَجْسَادُ كُلُّهَا حَادِي

قد جرت خلق الألوان وعقب في لها المنع خلوه عنها قبل الانقضاء بها قبا ساعليه وضع الفبا لاول مخلوق
واللون عن الجامع والفا لثاني بالفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الانقضاء لانه موقوف على طر بالاضد
وقبل الاضاف لا يكون موقوف عليه فان صح هذا ظهر الفرق والامتناع الحكم في الاصل ولنا يجوز الخلو بعد الانقضاء
على ان الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي يطلب لبرها فيها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير
لا يفي الاطنا ضعيفا ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضرورة اختلاف ان الاجسام هل هي مبنية بذاتها
ام لا فذهب الحكم الى انها ليست مبنية بذاتها بل هي في الاول بالذات هو اللون والاضواء القائمة بطوع الاجسام
والا لراى الهواء لكنه غير مرفى مخلو عنهما ثم الفعل بمعاونة هذا الاحساس يحكم بان ما بين تلك الطبع جواهر مبنية
في اجسامها اعني الاجسام فهي مبنية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مبنية بذاتها ولخار المذهب هذا المذهب
وادعى الضم في ذلك واشاد الى الجواب فالو في الهواء من ان غير مرفى مخلو عن الاضواء واللون بان رؤيتها الاحسا
مشروطة بنكفها بها واستدراك الاشاعة باننا نرى الطويل والعرض والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه ثبت كونه كجسم
من الاجزاء التي لا تجزى فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لا ساحة في تمام العرض الواحد باكثر من محل واحد
فالجزء الموضوع بالطول يكون اكثر مقدارا مما ليس موضوعه فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو محتمل واذا كان الطول
الجوهر والطويل مرفى فالجوهر مرفى وضعفه والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاها من جزئيات منها هي حادثة فلها
لا تمنع غير الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله وضع ووضع فان كان مستقلا عن اجزاء ما كان متحركا والا كان ساكنا
وكل منها حادث وهذا لما الحركة فليجوز احدها انما تقتضي مسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال
والانتقال من حال الى اخر لا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنقولة عنها وهو سبق زمني حيث لا يجمع فيه
السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوقا بعدم لان مقتضى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق
ولا يوجد المسبوق والمسبوق بعدم هو معنى الحادث ههنا واعرض عليه انكم ان اردتم ان يكون الحركة مقتضية للمسبوق
بالغير انما تقتضي ان يكون مسبوقا بمسبوق بالغير فهو مرفى وان اردتم ان يقتضي ان يكون كل جزئي وفرد منه مسبوقا
بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضي حدث منه الحركة ان يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون قبل
كل حركة جزئية حركة اخرى الى نهايتها ويكون منه الحركة فله محفوظة بقا فلك الافراد التي كل واحد منها حادث
ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها باخرها ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بآخر الجزئيات على معنى انه لا يوجد
الغير شي من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها فيكون المذهب ايضا حادثة مسبوقية بذلك الغير واجبة نارة بانها
المعدنة المنوعة اعني قوله الحركة يقتضي ان يكون مسبوقا بالغير وذلك بوجهين احدهما ان منه الحركة مركبة من
امر يقتضي وزل يحصل لان الحركة لا بد ان تكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان الامر للمحصل مسبق
بالامر المنقضي ومنه الحركة لا يحصل الا بما هي اتم مسبوقا بالامر المنقضي من ان يسبق الجزء المنقضي مسبوقية الكل ودفع
بان منه الحركة حاصلة في كل واحد من الامر المنقضي والامر للمحصل باقية معها لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء وكل واحد
منها حركة وكل واحد من المنقضي للمحصل جزئي من جزئيات منه الحركة فله محفوظة بكل واحد منها فلا يلزم من مسبوقية
المحصل بالامر المنقضي ان يسبقه من منه الحركة بغير اخرها الا مسبوقية منه بعينها من المشا وهكذا الحال اذا قسم الحركة

بيان معنى
الازل

بيان معنى
التطبيق

بيان معنى
حادث السكون

الى جزئين يقدم احدهما على الآخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايضا جزئى لمهية الحركة الموجودة فيه وثانيهما ان كل جزئى
من جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم اولى فيجتمع عند تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد فيه الحركة في
الازل والا لوجد ضمن جزئى من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئى وعدمه معا في الازل وانجح ودفع ذلك بان الازل
ليس قسما محددا او زمانا محصيا لجمع فيه عددا للحركات كلها حتى ان وجد فيه شئ منها جامع عليه فلم اجمع ان يقضيه
بل معنى كونها انقضية ان تلك العددا لا بد لها ولا ثوب بينها بخلاف وجودها فان لها بداية ونشأ فليس
يفرض شئ من اجزاء الازل الا وينقطع شئ من تلك العددا التي لا بد لها بوجود من تلك الوجود وليس لجزء الازل
انقطاع في جالها حتى اذا وجد كل جزء منها حركة وانقطع فيه عددها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم فاصح اذ رالك
الازل فيجب ان يوقف معن اجمع فيه وجود الحركة مع عدمها واثارة باطل السند المساد اعني تعاقب الاوقات الغير
للحركة وذلك بعين ما سلك في المن من الدلالة على شأها جزئيات الحركة والسكون اقول ان ما سلمه المعترض من
من حد كل جزئى من جزئيات الحركة كاف للسند ههنا ولا حاجة الى الاستدلال على حد ومهيتها فانه يستقيم الدليل
على ان جزئياتها متناهية ولها بين المقدمين ثبت ما ادعاه من حد الاجسام على ما سطره مع انه ثبت حد
المهية انهم بعد ثبوت تلك المقدمين لان الامور المتناهية اذا كان كل واحد منها حادثا كان مجموعها انحصارا
واذا كان مجموع جزئيات مهية حادثا كانت المهية ايضا حادثا تأنها طرقي التطبيق وقد عرفنا ان ابطال النسب يوجب
ههنا ان يقول لو كانت حركة ازيله كان لنا ان نفرض من جزئ معين منها كدرة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة
وبفرض انهم من جز معين قبلها بمقدار عشرة ورا مثالا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ونسوق الكلام الى آخر
ما مر وقد عرفنا ان بوهان التطبيق انما يدل على امتناع لاشأها الامور الموجودة معاناتها طرقي الضايف
تقرر ان الحركة مجتبا لهما من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبقة ولجعلها ادورا مثلا فلو كانت حركة ازيله
كانت تلك الدورا غير متناهية وامكن لنا ان نأخذ من دوة معينة الى لا بداية له جملة فقول تلك الدوة انه
هي جزى الاخرى في هذه السلسلة التي لا تنتهى موصوفة بالسبوقية وليس موصوفة بالسابقة وكل واحد من
آخر موصوف بالسابقة والسبوقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالسبوقية لا نقطع السلسلة فكل سابق مسبوق
من غير عكس كل واحد من الاخر المذكور فيكون عند السبوقية ازيد من عند السابقة بواحد وانجح لانها متناهية فان
حقيقا يجب ان يكون في الوجود ونشأ وبعده العدة وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر واما السكون
فلانه لو كان قدما لامنع زواله واللازم بطا اما الملازمة فلا تارة وجود وكل وجود قد تم يمنع زواله على ما مر لانه
ان كان جبالا لانه لفظ امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى الواجب لذات دفعا للنسب ولا يكون ذلك
الواجب محتملا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يوقف تأثره في ذلك المقدم على شرط
اصلا بل كان ذاته كافيا في اجاده لزم من عدمه عدم الواجب لا يلزم ذاته من حيث هي انقضاء اللازم بسلزم انقضاء
الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تأثره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المستند
به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قدما وبقوا الكلام فيه وفي صدره عن الواجب هل هو بشرط او غير بشرط
ولم لا انهاء الى ما يجسد به عن الواجب لا شرط دفعا للنسب في الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم امتناع عدم

هذا الكلام لا ينافي مع ما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يوقف تأثره في ذلك المقدم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في اجاده لزم من عدمه عدم الواجب لا يلزم ذاته من حيث هي انقضاء اللازم بسلزم انقضاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تأثره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المستند به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قدما وبقوا الكلام فيه وفي صدره عن الواجب هل هو بشرط او غير بشرط ولم لا انهاء الى ما يجسد به عن الواجب لا شرط دفعا للنسب في الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم امتناع عدم

هذا الكلام لا ينافي مع ما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يوقف تأثره في ذلك المقدم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في اجاده لزم من عدمه عدم الواجب لا يلزم ذاته من حيث هي انقضاء اللازم بسلزم انقضاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تأثره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المستند به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قدما وبقوا الكلام فيه وفي صدره عن الواجب هل هو بشرط او غير بشرط ولم لا انهاء الى ما يجسد به عن الواجب لا شرط دفعا للنسب في الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم امتناع عدم

فان قيل قد يقال ان السكون لا يكون له وجود مستقل بل هو محض انعدام الحركة...
فان قيل قد يقال ان السكون لا يكون له وجود مستقل بل هو محض انعدام الحركة...
فان قيل قد يقال ان السكون لا يكون له وجود مستقل بل هو محض انعدام الحركة...

ايضا وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلق واما بطلان اللازم فبالافتقار والدليل اما الافتقار فلان الوجود
عند الحكماء ينحصر في الحركات وحركاتها في العنصرات وحركاتها في الاجسام فمنع عليها
الحركة واما الدليل فنقول الاجسام اما بسيطة فيجزى على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الاخر فصحيح ما ينسب اليها
ببساطة وبالعكس ما ذلك الا بالحركة واما مركبة من البسيط فصحيح على بساطتها الحركة كما ذكرنا وبلزم منها حقيقة
على المركبة في الوضع واعترض عليه بوجودها اننا لانم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما يشترط ان يكون
متحركا فاذا كان ثابتا للجسم ازلا جازدوا له لان الامور العديدة لا تليق بحركة واحدة كعدم الحوادث اليومية واجيب
عن ذلك بان المكون اغنى خصوص الجسم المكون من اجزائه فيكون موجودا وهو تمام هيئة الحركة والسكون واصحابا بالضرورة
الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة وقد يفتقر عنه بتغيير الدليل في لو وجد جسم قديم لزمن احد الطرفين اما ان
يكون له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كونه الى ما قبله واللازم بتغييره اما الملازمة فلان الجسم
لم يكن كون فان وجد له كون غير متبوعا بآخر بلزم الاول لثباته بلزم خلوه من الجسم عن الكون واللازم الثاني وقوله
بطلان القسم الاول فيما يتبادر حدوث السكون واما بطلان القسم الثاني فبطلان التطبيق والتضاد فانها انما لان
ان القديم يستند الى المتحرك وقدر الكلام عليه ثلثها انما لان ان الشرط الذي يتوقف عليه السكون القديم
يكون قديما حتى يعود الكلام فيه في صدره عن الواجب له لا يجوز ان يكون عدما اذ لا يعدم حادث مثلا فاذا
ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه لا زال الواجب حتى يحكم بامتناعه فان قيل هذا العدم الذي يكون
لا بد ان يستند الى عدم واجب اعني عدم المنع اما ابتداء او بواسطة اذ لانه كما ان الوجود الممكن الذي لا بد ان يستند
الى وجود واجب ابتداء او بواسطة اذ لانه دفعا للعدم فيكون زوالا مستلزما لزال الواجب اعني العدم الواجب
الذي انتهى اليه استناده فالمحذور لازم لم يندفع قلنا العدم الذي لا بد ان يستند الى وجود واجب
عدم الذي لا يمكن من غير ان ينفى له عدم واجب بل يثبت العدم الممكنة وتبادرنا الى الاثبات له وليس ذلك
محالا واما ما شاع من ثباتها اي جزئيات الحركة والسكون فلان وجودها لا يثبتها في التطبيق على ما مر في بحث
الشيء قول قد حقت ذلك المبحث ان وجودها لا يثبتها في التطبيق على ما مر في بحث
فجزئيات الحركات يمكن ان تكون غير متناهية وجزئيات السكون ايضا اذ لا يمنع في الوجود وبوصف كل حادث بالاضافة
المقابلين ويجب بقاء المضافات من حيث هو كذا على المضاف الاخرى فيقطع التام والاضافة
اخرى فتره ان كل حادث فهو موصوف بالاضافة بين المتقابلين اي يكون مضافا على ما بعده ويكون لاحقا لما قبله
الاعتبار ان مختلفان وان كانا في ذات واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من ان من احدتها خشي كل
واحدة منها سابقا والاخرى من حيث هو بعينه لا من كانت السوابق واللواحق المتباينان بالاعتناء ما يقع في
الوجود ويجب بقاء المضافات من حيث هو متصف على المضاف الاخرى اي يجب ان يكون السوابق اكثر
من اللواحق في الجانب الذي يقع النزاع فيه بواحدة وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب ان يثبتا العدم والحادث
مستوجب فلا بد ان يكون في الحوادث الماضية سابق محض واللازم عند المتيقن بواحدة فاذن اللواحق متناهية
في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه اعني بواحدة متناهية

المعبر الى المتغير هو ان نسبة المتغير الى ثابت هو الدائم...
فان قيل قد يقال ان السكون لا يكون له وجود مستقل بل هو محض انعدام الحركة...
فان قيل قد يقال ان السكون لا يكون له وجود مستقل بل هو محض انعدام الحركة...
فان قيل قد يقال ان السكون لا يكون له وجود مستقل بل هو محض انعدام الحركة...

فان قيل قد يقال ان السكون لا يكون له وجود مستقل بل هو محض انعدام الحركة...
فان قيل قد يقال ان السكون لا يكون له وجود مستقل بل هو محض انعدام الحركة...
فان قيل قد يقال ان السكون لا يكون له وجود مستقل بل هو محض انعدام الحركة...

[illegible][illegible]

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَوْلَى

[illegible]

أي المفاد عن المادة وقد سبق أنها ثمان نفس وعقل أما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما ينشأ من انه لو وجد
 شارك الباري في التجرد ولم يتركب الباري من الامر المشترك وما به يميز عنه وهو حق فكذا لان المشاركة في العو
 سبما السلب والاضافات لا تقتضي التركيب في الذات وادلة وجوده مدخولة كقولهم استدل الحكماء على وجود العقل
 من ثبوت بيان الاول منها ان الممكن ينحصر العرض الجواهر خمسة اعني الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل والاول يصدر
 عن الباري ثم لا يمكن ان يكون عرضا ولا ان يكون احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد الوجود صادر
 هف اما ان الجسم يمكن ان يكون هو اول ماصد عنه نعم لان مركب من الهيولى والصورة فلو صد عنه نعم لزم ان يصدر ايضا
 عنه والواحد لا يصدر عنه امران فان ذات البارز واحد من جميع اجزائها لاكثر في اصدائه ذاته ولا في صفاته فانها عين
 ذاته واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احدهما هي الصار الاول فلان كل واحد منهما ينفذ في نائيهما على
 المادة اما الصورة فلان نائيهما موقوف على شخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلا ينفذ في نائيهما انما تؤثر في
 جسمانية غلو كان العلول الاول هو احدهما لكانت باقية في نائيهما على المادة لان المادة على ذلك المقدر تكون
 معلولة لها اما ابتداء او بوطا لامتناع استنبادها الى الباري نعم واللازم بعد آثاره ولا يجوز ان تكون سابقة
 في نائيهما على المادة اذ لا سبق بشرط في نائيهما بما فرض لاحقا على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق بشرط
 باللاحق في نائيهما اى لا سبق بشرط وهو الصورة او النفس نائيهما بما فرض لاحقا اعني المادة على ذلك الامر الذي
 فرض لاحقا واما ان العرض لا يجوز ان يكون هو العلول الاول فلان بشرط في وجوده بالموضوع فلو كان هو العلول
 الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض يكون علته لموضوعه كما مر ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده بامر
 سابقا على ذلك الامر والى هذا اشار بقوله او وجوده اى لا سبق بشرط وهو العرض وجوده بما فرض لاحقا اعني
 الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان يكون هي العلول الاول فلانها لا تصلح للنائيهما هي القابلة لفظا فلو
 هي العلول الاول لما انتفت عنه صلاحية النائيه والى هذا اشار بقوله والاما انتفت صلاحية النائيه عن
 والاما انتفت صلاحية النائيه عن في اثبات ان العلول الاول لا يجوز ان يكون هو المادة ونذكر في الضمير عن باعتبارها
 المادة بالحل ووجد بعض النسخ بل قوله والاما انتفت لاما انتفت وهو حق يكون عطفها على قوله المشروط اى المادة
 لو كانت هي العلول الاول لزم ان تكون سابقة على ما عداها لانها ماسوها من العلول لا يجب ان يستند اليها ابتداء
 او بوطا ولا سبق لما انتفت صلاحية النائيه عن فلا تكون هي سابقة عليها اقول وتلخص هذا الدليل ان اول

عنه ولم يحد من فعله بالوجود والناسخ وغيره لا يكون كذا لا شفاء الوحد في الجسم والناسخ في الهوى والاستقلال
في الصق والنفس والوجود في العرض لان المؤثر مختار اشارة الى تزييف الدليل المذكور وذلك لان الالام ان البارقي
من جميع الجهات بل هو مختار بعد ارادته او تعلقها بها او هو موجب له حيثما يقع كالجو المطلق العارض لوجود
الخاص وكالسور هذه الحثبات وان كانت امور اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شرطاً لثابته فيبعد ان
كاجوز ثم بعد انار المعلول بحسب الاعتبارية على ما روي وسلم انه واحد من جميع الجهات فلا يتم ان الواحد لا يصدق على
الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا يتم ان الجسم مركب من الهوى والصورة وقد لم يباله فلم لا يجوز ان يكون
الاول هو الجسم ولو سلم فلا يتم ان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهوى فلم لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول ولو سلم
فلا يتم ان الهوى في تشخصها وجوها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول وما ظنم في الجاهل
لانصلح لنا ان لا يكون ان الصار الاول محيل ان يكون علما لجميع ماعده اما بواسطة واما بغير واسطة فليزم ان يكون
على ذلك التعليل علة مؤثرة في مقبولها ويمنع ان يكون الشيء الواحد بالنسبة لحد واحد فاعلاما لا ناقول
هذا الامتناع ثم وقد تكلمنا على دليله كما روي وسلم فانما هو اذا كان الصق والفعل من جهة واحدة لم لا يجوز ان يكون
المادة قابلة لبدانها وفاقلة له بواسطة امر آخر ولو سلم فلا يتم ان اول ما يصدق عن الواجب يلزم ان يكون لهذا الامر المذكور
له لا يجوز ان يكون هاتوا جوهر لم يجمع مركب من جزئين ليسا كجزي الجسم عن الهوى والصق وان كان يكون الصا الاول
احدهما من الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محد فان قبل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متجزئ لان المتجزئ بالذات كما للكا
هو الجوهر المتحد للجهات اعني الصق الجسمانية ويقتضيها ذلك محلها وما يحل في محلها فيكون مجزأ لان مكان لا يجوز ان
يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالناسخ والا لا استقلال به بل يكون عقلا هو لظهورها وكونه مركبا لا يصدق
فيه قلنا لان جزء النفس لو استقل بالناسخ لزم استقلال النفس لانا استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل
لجواز ان يحتاج الجزء الآخر في الناسخ الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا يتم ان النفس لا تؤثر الا باله
حيثما لا تؤثر بدنها وبعض خوارق العادات كالمطار والكرانة والسم من هذا القبيل على ما صرح به فان قيل فكون مستغنية
عن المادة في الذات والفعل ولا تغني العقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع الجهات
الى المادة في بعض افعالها لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصا الاول هو النفس يكون ايجادها اول المنة
بدون الاله ولو سلم فلا يتم ان المعلول الاول محيل ان يكون موجبا لجواز ان يكون واسطة في مجوز ان يكون اول ما يصدق
نفسا او صورا يصدق بواسطة البدن والهوى وفولم استدرك الحركة بوجوب ارادة المستلزمة للنسبة بالكل دليل
آخر على اثبات العقول نفريه ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التي تفرق اولى بما هو عليه بالوضع من بعض
طبايعها لان الطبايع التي للاجرام المفروضة متحد فلا يفتقروا امور مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا لشي
من طبايع الاجزاء المفروضة فالقلة عنه جازية وتلك القلة لا يصبوا الا بالميل لما يستغنى عنه فيجوز ان يكون طبايعا
مبيل ولما لم يكن عليها سوا الحركة المستندة لم يكن في طبايعها الا الميل المستند ولما امكن ان يكون لها مبيل
وجب ان يكون له مبيل فيها اذا كان الميل يستلزم امكان التحريك المستند وقد ثبت عندم ان ما قبل تحريكها
فلا بد فيه من مبيل طبايعي ومع وجود مبيل المستند في الجسم البسيط يمتنع ان يكون فيه عاين عن

فان قيل لو سلم ان النفس لا تؤثر الا بالناسخ لزم استقلال النفس لانا استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل
لجواز ان يحتاج الجزء الآخر في الناسخ الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا يتم ان النفس لا تؤثر الا باله
حيثما لا تؤثر بدنها وبعض خوارق العادات كالمطار والكرانة والسم من هذا القبيل على ما صرح به فان قيل فكون مستغنية
عن المادة في الذات والفعل ولا تغني العقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع الجهات
الى المادة في بعض افعالها لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصا الاول هو النفس يكون ايجادها اول المنة
بدون الاله ولو سلم فلا يتم ان المعلول الاول محيل ان يكون موجبا لجواز ان يكون واسطة في مجوز ان يكون اول ما يصدق
نفسا او صورا يصدق بواسطة البدن والهوى وفولم استدرك الحركة بوجوب ارادة المستلزمة للنسبة بالكل دليل
آخر على اثبات العقول نفريه ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التي تفرق اولى بما هو عليه بالوضع من بعض
طبايعها لان الطبايع التي للاجرام المفروضة متحد فلا يفتقروا امور مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا لشي
من طبايع الاجزاء المفروضة فالقلة عنه جازية وتلك القلة لا يصبوا الا بالميل لما يستغنى عنه فيجوز ان يكون طبايعا
مبيل ولما لم يكن عليها سوا الحركة المستندة لم يكن في طبايعها الا الميل المستند ولما امكن ان يكون لها مبيل
وجب ان يكون له مبيل فيها اذا كان الميل يستلزم امكان التحريك المستند وقد ثبت عندم ان ما قبل تحريكها
فلا بد فيه من مبيل طبايعي ومع وجود مبيل المستند في الجسم البسيط يمتنع ان يكون فيه عاين عن

فان قيل لو سلم ان النفس لا تؤثر الا بالناسخ لزم استقلال النفس لانا استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل
لجواز ان يحتاج الجزء الآخر في الناسخ الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا يتم ان النفس لا تؤثر الا باله
حيثما لا تؤثر بدنها وبعض خوارق العادات كالمطار والكرانة والسم من هذا القبيل على ما صرح به فان قيل فكون مستغنية
عن المادة في الذات والفعل ولا تغني العقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع الجهات
الى المادة في بعض افعالها لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصا الاول هو النفس يكون ايجادها اول المنة
بدون الاله ولو سلم فلا يتم ان المعلول الاول محيل ان يكون موجبا لجواز ان يكون واسطة في مجوز ان يكون اول ما يصدق
نفسا او صورا يصدق بواسطة البدن والهوى وفولم استدرك الحركة بوجوب ارادة المستلزمة للنسبة بالكل دليل
آخر على اثبات العقول نفريه ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التي تفرق اولى بما هو عليه بالوضع من بعض
طبايعها لان الطبايع التي للاجرام المفروضة متحد فلا يفتقروا امور مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا لشي
من طبايع الاجزاء المفروضة فالقلة عنه جازية وتلك القلة لا يصبوا الا بالميل لما يستغنى عنه فيجوز ان يكون طبايعا
مبيل ولما لم يكن عليها سوا الحركة المستندة لم يكن في طبايعها الا الميل المستند ولما امكن ان يكون لها مبيل
وجب ان يكون له مبيل فيها اذا كان الميل يستلزم امكان التحريك المستند وقد ثبت عندم ان ما قبل تحريكها
فلا بد فيه من مبيل طبايعي ومع وجود مبيل المستند في الجسم البسيط يمتنع ان يكون فيه عاين عن

بما لا يتصور كونها مقضية بذاتها الشيء ولما يعوقها عنه ايضا العاين الخارج
ايضا يمنع اذ لا عاين عن الحركة المستندة من خارج الاذ وميل صفتهم او مركب من المستقيم والمستدير يمنع وجوده
في الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا وما فيه ميل بالاستندارة فقط لا يمنع ان الحركة المستندة
ولما وجد فيه مبدأ الميل وعدم العاين فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستندارة ثم ان تلك
الحركة ارادية لا تقديريا ان في الفلك ميل طبعيا بحركة فلا يكون حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهي اما
ارادية او طبيعية ولا يجوز ان تكون طبيعية لان الفلك بحركته المستندة يطلب ضعفا ثم ينزك فطلب وضع فركه
لا يتصور بدون الارادة فان طلب شيء وتركه لا يكون الا بخلاف الاعراض ذلك لا يتم الا بشعور وادارة واما
الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وان كانا في وقتين لا ينفك لهما لا يجوز ان يكون المطب بالطبع
نفس الحركة فيكون الحركة دائما مطلوبة غير مبرورة لا تافول الحركة لذاتها بقضي التادى الى الغير فيكون المطبها
ذلك الغير فغير ان تكون ارادية ثبتت ان اسندارة حركة الاجرام السماوية توجب ابداء التحريك وادارة يستلزم ان
بالكمال الى الذات التي كما لانها حاصلة بالفعل لان الارادة تقضي ان يكون للمريد مطلوب يمكن الحصول
لان طلب المخرج وهو اما محسوس ومعقول لاسبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون المجربا وللذئع
وجنب اللاتم شهوة ودفع المنافر غضب هما على الفلك محالان لانها مختصا بالجسم الذي يتفعل ويتغير
من حالة ملائمة الى حالة غير ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية التي لا تتخرف ولا يلبس ولا يتكون ولا
يفسد ولا يمتد ولا يذبل ولا يتخلل ولا يتكاثف ولا يستحيل وبالحيلة لا يتغير عن حاله الى الاخرى الا
في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها ملائما وبعضها غير ملائم فتغير الثاني وهو ان يكون المطب معقولا
فالطالب امران يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل تشبه احدهما والا لما كان له عقل بالمطوع على التقديرين
الاول والثاني يلزم انقطاع الحركة لان الذات والصفة اما ان ينال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لاضاع
طلب الحاصل واما ان لا ينال اصلا فلا بد من الياس عن حصول ما هذا شأنه فيلزم الانقطاع لكن انقطاع
الحركة يخرج لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه لعدم مطلقا او سابقا على وجوده واطاريا عليه والى هذا
اشار بقوله اذ طلب الحاصل فضلا او قوة بوجب الانقطاع وغير الممكن مح اي طلب غير الممكن مح واداربا
الحاصل بالفعل ما ينال في الجملة وبالحاصل بالقوة ما لا ينال اصلا سماء حاصلا بالقوة لكونه يمكن الحصول
فتغير الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل تشبه بالمط ولا يجوز ان يكون تشبها مستقرا ولا يلزم الانقطاع او
طلب الحاصل بل تشبها غير مستقرا تشبها بعد تشبه بحيث يتغير تشبه ويحصل آخر ويجب ان يحفظ ذلك
بغايب الافراد لا الى نهاية ولا يلزم الانقطاع فثبت ان المطب حصول مشاهبات غير مشاهبة يحصل بالترتيب في
او فان غير مشاهبة لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المطب موجودا متصفا بالفعل كما لا تشبه مشاهبة تتحرك
الفلك فيستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع تشبه بالمط الذي هو بالفعل من
كل الوجوه ولم ينزل بزل وضع ويحصل آخر فيزول تشبه ويحصل آخر ويحفظ كل منها بغايب الافراد ولا يجوز ان
يكون ذلك هو الواجب والامم مختلف الحركات فتغيران ان يكون عقلا ويثبت بذلك بعد العقول وهذه الجملة

في جملة ما لا يتصور كونها مقضية بذاتها الشيء ولما يعوقها عنه ايضا العاين الخارج
ايضا يمنع اذ لا عاين عن الحركة المستندة من خارج الاذ وميل صفتهم او مركب من المستقيم والمستدير يمنع وجوده
في الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا وما فيه ميل بالاستندارة فقط لا يمنع ان الحركة المستندة
ولما وجد فيه مبدأ الميل وعدم العاين فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستندارة ثم ان تلك
الحركة ارادية لا تقديريا ان في الفلك ميل طبعيا بحركة فلا يكون حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهي اما
ارادية او طبيعية ولا يجوز ان تكون طبيعية لان الفلك بحركته المستندة يطلب ضعفا ثم ينزك فطلب وضع فركه
لا يتصور بدون الارادة فان طلب شيء وتركه لا يكون الا بخلاف الاعراض ذلك لا يتم الا بشعور وادارة واما
الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وان كانا في وقتين لا ينفك لهما لا يجوز ان يكون المطب بالطبع
نفس الحركة فيكون الحركة دائما مطلوبة غير مبرورة لا تافول الحركة لذاتها بقضي التادى الى الغير فيكون المطبها
ذلك الغير فغير ان تكون ارادية ثبتت ان اسندارة حركة الاجرام السماوية توجب ابداء التحريك وادارة يستلزم ان
بالكمال الى الذات التي كما لانها حاصلة بالفعل لان الارادة تقضي ان يكون للمريد مطلوب يمكن الحصول
لان طلب المخرج وهو اما محسوس ومعقول لاسبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون المجربا وللذئع
وجنب اللاتم شهوة ودفع المنافر غضب هما على الفلك محالان لانها مختصا بالجسم الذي يتفعل ويتغير
من حالة ملائمة الى حالة غير ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية التي لا تتخرف ولا يلبس ولا يتكون ولا
يفسد ولا يمتد ولا يذبل ولا يتخلل ولا يتكاثف ولا يستحيل وبالحيلة لا يتغير عن حاله الى الاخرى الا
في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها ملائما وبعضها غير ملائم فتغير الثاني وهو ان يكون المطب معقولا
فالطالب امران يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل تشبه احدهما والا لما كان له عقل بالمطوع على التقديرين
الاول والثاني يلزم انقطاع الحركة لان الذات والصفة اما ان ينال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لاضاع
طلب الحاصل واما ان لا ينال اصلا فلا بد من الياس عن حصول ما هذا شأنه فيلزم الانقطاع لكن انقطاع
الحركة يخرج لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه لعدم مطلقا او سابقا على وجوده واطاريا عليه والى هذا
اشار بقوله اذ طلب الحاصل فضلا او قوة بوجب الانقطاع وغير الممكن مح اي طلب غير الممكن مح واداربا
الحاصل بالفعل ما ينال في الجملة وبالحاصل بالقوة ما لا ينال اصلا سماء حاصلا بالقوة لكونه يمكن الحصول
فتغير الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل تشبه بالمط ولا يجوز ان يكون تشبها مستقرا ولا يلزم الانقطاع او
طلب الحاصل بل تشبها غير مستقرا تشبها بعد تشبه بحيث يتغير تشبه ويحصل آخر ويجب ان يحفظ ذلك
بغايب الافراد لا الى نهاية ولا يلزم الانقطاع فثبت ان المطب حصول مشاهبات غير مشاهبة يحصل بالترتيب في
او فان غير مشاهبة لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المطب موجودا متصفا بالفعل كما لا تشبه مشاهبة تتحرك
الفلك فيستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع تشبه بالمط الذي هو بالفعل من
كل الوجوه ولم ينزل بزل وضع ويحصل آخر فيزول تشبه ويحصل آخر ويحفظ كل منها بغايب الافراد ولا يجوز ان
يكون ذلك هو الواجب والامم مختلف الحركات فتغيران ان يكون عقلا ويثبت بذلك بعد العقول وهذه الجملة

عدم حرکاتها من عدم حرکاتها وجوب الوضع الطابع الآخر أو المنع عليه إذ يستلزم الأول أن لا تم كلنف الكا في وجهها من غير أن يكون لها طابع الآخر الذي هو كركع عندما
 حركتها بغير الوضع فالقاس إليه آق

[illegible]

[illegible]

وجود المورث

[illegible]

[illegible]

فمن عجب النوع انفسك وفيها
الصادق في النفس ما يرى
والتواضع في القول قوة لان من جاز
فيها بانها قوة مرصدة يقول سيدنا ابي عبد الله عليه السلام
وعلى الامران معا كان ذلك غير جيد ولا موفيا لما يجب
كل شئ بهت لمنه فان انهم قالوا انك قد لا تعلمون
بما ادرك احدكم كل واحد منهم القوة التي تصنعها اجسام
جسود الصالحين كن كمالا وحيث كمال الاله الاول مولانا
كان ان فاعلم الاله الاول مولانا
بالقدرة

[illegible][illegible][illegible]

النبات في قوى التغذية والتمثيل والتوليد وسائر الجوانب في قوى الادراك الظاهر والباطن واستندل على معارضة النفس للمزاج دفعا لما هو به بعض الناس من ان النفس غير المزاج الكد ينفى بذلك بوجوه الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متضادة الى الانفكاك انما يجبرها على الاجتماع ونالف النفس فيكون حصول المزاج موقفا على الالبام والثاني ان الوقوف على النفس فلو لم يكن النفس معارضة للمزاج لزم الدور الى هذا بقوله وهي معارضة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور قيل ان المركبات يستعد لقبول كمالها الاولى من مبدئها اجزاء مختلفة فلزم ان يكون الامتزج شرط في حصول كمالها الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرط في حصول المزاج لزم الدور واجبان نفس الابوين بقواها تجمع اجزاء غذائية ثم يصيرها اخلاطا وتفرز من اخلاط مادة المني بحجائها مستعدة لقبول قوة بعد المادة لصيرتها انسانا وتصير المادة بتلك القوة منبأ ويكون تلك القوة صورة حافظة للمزاج المني فقط كالصورة المعدنية ثم ان المني لما وقع في الرحم يزايد كما لا ينبغي استعداده ان يكفها ههنا الى ان يستعد لقبول نفس تصك عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجد غذاء وتضيفه الى تلك المادة فتصير وبكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس حيوانية يصدر عنها مع ما تقدم جميع الاعمال الحيوانية ثم يكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق ويذهب البدن الى ان يحل الاجل هذا انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المني او لا يوقوف على نفس الابوين ويوقف عليه الصورة الكمالية الحافظة للتركيب ان المزاج الحاصل له في الرحم باستعدادات يكفها ههنا كوقوفه على نفس الام لا تلك الاستعدادات مستعدة الى امور يستند اليها ويوقوف على تلك الصور ويوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال النباتية وان المزاج الحاصل له يتكامل التغذية والتمثيل يوقوف على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للولود ويوقوف عليه الصورة الفاعلة لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل له يتكامل التغذية والتمثيل يوقوف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للولود ويوقوف عليه يخلو النفس الناطقة التي هي مبدئة للولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقفا على نفس هي موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم دورا قول ولما قل ان يقول ان من يزعم ان النفس المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامتزج ما يبلغ من الكمال والفرق بين الاعتدال الى ان يصير مبدئا لآثاره لنفسها انتم الى النفس ويتبين ان المزاج ليس هو المزاج وحصوله يوقوف على امر آخر سابق عليه وهو جوهر الاضداد المتضادة الى الانفكاك على الاجتماع والثالث ان حصول هذا المزاج الكد هو النفس وليس ذلك المزاج انما يتساحل يلزم توقف النفس على النفس على ان ذلك يتم جازما غير الامر ان يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها تعد المادة لفضلا للاضداد عليها ولا أحد وذلك الثاني ان النفس والمزاج قد هما فان في الافضاء فان كثيرا ما يربط النفس بالحركة الى جهة والمزاج بانها بان تنفضي السكون كالماشي على الارض وينفضي الحركة الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال والتمانع في الافضاء يدل على معارضة المتضادين واليه اشار بقوله والتمانع في الافضاء واعرض عليه بان المانع للنفس في الحركة اوجبهها هو اجزاء البدن فانها تثقلها بمثل الى السفل فيمانع النفس في الحركة على وجه الارض وفي الصعود الى موضع عال اما المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة فلا مانع له في شئ منها الثالث ان النفس تنفي عند بطلان المزاج فان زيد مثلا لمزاج عند طفولته لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب

سیدنی مغاویہا اللہ بن و ابنہ

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[illegible]

حاصل وقت و وقت فلوکات حال فی البدن اونی عضو من اعضا اندر

انظر

انظر الى هذا الكتاب
فان فيه من العجائب
والغرائب ما لا يحصى
ولا يدرى ما هو الا
بالتفحص فيه

[illegible]

تَنْزِيلُهَا فِي بَيْتِكَ يَا اللَّهُمَّ لَعَلِّي

ان من له عودا منها لم يمتحن

بالبيع

كجور ان يكون طول الصور
في مجموع المازد وهو
كجور ان يكون حاداً في كل
منه

فمن أن قلنا في فعلكم بالضرورة أن لا ينفصل بينكم وبينكم جميعاً
فمن أن قلنا في فعلكم بالضرورة أن لا ينفصل بينكم وبينكم جميعاً
فمن أن قلنا في فعلكم بالضرورة أن لا ينفصل بينكم وبينكم جميعاً

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
الذي كنا لنهتدي لہ
فقد انعم الله علينا
بنعمة هذا الكتاب
الجليل

في المادّة بلا واسطه والاخرى حاله فيها بواسطه وهذا القدر كاف في الامكان بينهما اقول على انهما متمايزان من جهة
 اخرى وهوان احدا لصورتين موجوده بوجود خارجي والاخرى موجوده بوجود عقلي وباقى من ان حلول احد المثلين
 في الآخر كحلها في محل واحد لا تمايز بينهما ايضا لا بحسب المهيته ولو ازمها ولا بحسب العوارض لساوي نسبتهما اليها
 مدفوع بان نسبة العارض الى المحل مقارنة الى المحل ونسبته الى المحل مقارنة الى المحل فانه احد الحالتين للاخر وهذا القدر
 في التمايز ومنه هذا الوجه ايضا على ان العلم بالاشياء الموجوده وفهم الكلام فيه على انه لو لم يكن هذا الدليل لكان على
 النفس الناطقه اما عالمه بصفاتها دائما او غير عالمه بشئ منها اصلا وكلاهما باق فان كثيرا من صفات النفس معلوم
 ولا بدوم استحضارها اياه واجيب بان صفات النفس ولو ازمها لنفس في فهم بلزم لذاتها من غير مقابلته الى شئ
 مغاير لها لكونها مدركه لذاتها وفهم بلزمها بالانسان الى شئ مغاير لها لكونها محجوزة عن المادّة وغير موجوده في
 الموضوع والنفس مدركه للنفس الاول دائما كما كانت مدركه لذاتها دائما وليس مدركه للنفس الثاني الا عند التقاء
 لفقدان الشرط عند عدم المقابلة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من النفس الاول لم ان تكون مدركه لادراكها لذاتها
 وهكذا فلزم علوم غير متناهية فلما ادراكها لادراكها لذاتها ليس من النفس الاول لانه انما يحصل لها بالمقابلته الى غير
 ادراكها لذاتها فانه غير قائم فلا يلزم تعقله بقية شئ وهو ان ادراكها لذاتها وان كان غير قائم لكان غير متناه
 كحضورها في غير ما يلزمها من الصفات بالمقابلته اليه ايضا تكون مدركه دائما لتحقيق الحضور والفرق انه كاف في الادراك
 وما اجيب من ان العلم بالعلم ليس امر ازا بدأ عليه اذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية اياها
 لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية ليس بشئ لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول
 صورة اخرى متفرقة منه لكنه مغاير له فطعا فلزم المحذور وورد بان العلم بالعلم لا بدوم علمنا بكثير من الصفات
 العقلية القائمة بالنفس كالقدرة والحياة والعلم والشجاعة وغيرها ولا يستلزم استغناء العارض استغناء
 المعروف يعني ان عارض النفس اي الصورة العقلية تكون مستغنية عن المادّة واستغناء العارض يستلزم استغناء
 المعروف لان احتياج المعروف الى شئ يستدعي احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بينه
 ولاستغناء البعثة يعني ان النفس الناطقة غير متطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة له في الضعف والكلال
 لانها انما تفعل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا بعض للآلة كلال الا يعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط
 يفضي لاختلال المشروط كما يرى في قوة الحس والحركة الحالتين في البدن فانها بضعفا بضعف البدن والنفس
 الناطقة غير تابعة للجسم الضعف الكلال فان الانسان في سن الاخطاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت الآلة
 البدنية في النقص والاختطاط فان قبل الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وينقص تعقله فهذا اختلال
 العقل باختلال الآلة فتكون حالة في الجسم قلنا اختلال العقل باختلال الآلة لا يدل على ان العاقلة حاله في
 عاقلة بالآلة اذ جاز ان يمتنع في آخر العمر من تعقله ذلك هو بدانه استغناءه ببدنه واستغناءه ببدنه وان لم يكن
 حاله بخلاف ازدياد العقل عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله بنفسه لا بالبدن وبهذه عليه انه يجوز ان
 يضعف القوة العاقلة لضعف البدن وكان ما يرى من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثير فعنده وبسبب
 الثمن والاعتناء فان جودة الفاعلية كما يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب الثمن والادمان ايضا فان المدب

حاله في المادّة بلا واسطه والاخرى حاله فيها بواسطه وهذا القدر كاف في الامكان بينهما اقول على انهما متمايزان من جهة
 اخرى وهوان احدا لصورتين موجوده بوجود خارجي والاخرى موجوده بوجود عقلي وباقى من ان حلول احد المثلين
 في الآخر كحلها في محل واحد لا تمايز بينهما ايضا لا بحسب المهيته ولو ازمها ولا بحسب العوارض لساوي نسبتهما اليها
 مدفوع بان نسبة العارض الى المحل مقارنة الى المحل ونسبته الى المحل مقارنة الى المحل فانه احد الحالتين للاخر وهذا القدر
 في التمايز ومنه هذا الوجه ايضا على ان العلم بالاشياء الموجوده وفهم الكلام فيه على انه لو لم يكن هذا الدليل لكان على
 النفس الناطقة اما عالمه بصفاتها دائما او غير عالمه بشئ منها اصلا وكلاهما باق فان كثيرا من صفات النفس معلوم
 ولا بدوم استحضارها اياه واجيب بان صفات النفس ولو ازمها لنفس في فهم بلزم لذاتها من غير مقابلته الى شئ
 مغاير لها لكونها مدركه لذاتها وفهم بلزمها بالانسان الى شئ مغاير لها لكونها محجوزة عن المادّة وغير موجوده في
 الموضوع والنفس مدركه للنفس الاول دائما كما كانت مدركه لذاتها دائما وليس مدركه للنفس الثاني الا عند التقاء
 لفقدان الشرط عند عدم المقابلة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من النفس الاول لم ان تكون مدركه لادراكها لذاتها
 وهكذا فلزم علوم غير متناهية فلما ادراكها لادراكها لذاتها ليس من النفس الاول لانه انما يحصل لها بالمقابلته الى غير
 ادراكها لذاتها فانه غير قائم فلا يلزم تعقله بقية شئ وهو ان ادراكها لذاتها وان كان غير قائم لكان غير متناه
 كحضورها في غير ما يلزمها من الصفات بالمقابلته اليه ايضا تكون مدركه دائما لتحقيق الحضور والفرق انه كاف في الادراك
 وما اجيب من ان العلم بالعلم ليس امر ازا بدأ عليه اذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية اياها
 لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية ليس بشئ لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول
 صورة اخرى متفرقة منه لكنه مغاير له فطعا فلزم المحذور وورد بان العلم بالعلم لا بدوم علمنا بكثير من الصفات
 العقلية القائمة بالنفس كالقدرة والحياة والعلم والشجاعة وغيرها ولا يستلزم استغناء العارض استغناء
 المعروف يعني ان عارض النفس اي الصورة العقلية تكون مستغنية عن المادّة واستغناء العارض يستلزم استغناء
 المعروف لان احتياج المعروف الى شئ يستدعي احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بينه
 ولاستغناء البعثة يعني ان النفس الناطقة غير متطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة له في الضعف والكلال
 لانها انما تفعل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا بعض للآلة كلال الا يعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط
 يفضي لاختلال المشروط كما يرى في قوة الحس والحركة الحالتين في البدن فانها بضعفا بضعف البدن والنفس
 الناطقة غير تابعة للجسم الضعف الكلال فان الانسان في سن الاخطاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت الآلة
 البدنية في النقص والاختطاط فان قبل الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وينقص تعقله فهذا اختلال
 العقل باختلال الآلة فتكون حالة في الجسم قلنا اختلال العقل باختلال الآلة لا يدل على ان العاقلة حاله في
 عاقلة بالآلة اذ جاز ان يمتنع في آخر العمر من تعقله ذلك هو بدانه استغناءه ببدنه واستغناءه ببدنه وان لم يكن
 حاله بخلاف ازدياد العقل عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله بنفسه لا بالبدن وبهذه عليه انه يجوز ان
 يضعف القوة العاقلة لضعف البدن وكان ما يرى من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثير فعنده وبسبب
 الثمن والاعتناء فان جودة الفاعلية كما يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب الثمن والادمان ايضا فان المدب

[illegible][illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

النفس فلزم الدور وهي مع البدن على التساوي أي عند النفوس ما ولعدد الأبدان لا يزداد أحدا على الآخر لأنه لا يتعلق ببدن واحد إلا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكل لا يتعلق بنفس واحدة إلا ببدن واحد ما على سبيل الاجتماع فبالضرورة ما على سبيل الانتقال من بدن إلى آخر فلا بد أن ينتقل نفس من بدن إلى آخر لزم أن يجمع فيه نفسان منفصلة واحدة لأن حدث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل أغنى البدن ^{حصول} وعند الاستعداد في القابل يجب حدث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بأنه مع أن يكون البدن موجبا للاختصاص بموضوع على حدث النفس وقد مر أنه لا يتم بيانه إلا بإبطال التسامخ الموقوف على حدث النفس فلزم الدور وأيضا اختصاص حدث النفس في حدث استعداد البدن ثم يجوز أن يكون مشروطا أيضا بالاختصاص استعداد البدن لتعلق النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها في حال كمال ذلك الاستعداد فلا يحدث ح نفس لا انتفاء شرط الحدث وقد يستدل بوجهين آخرين لا يتوقفان على حدث النفس أحدهما أن النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منفصلة إليه من بدن آخر لزم أن يذكر شيئا من أحوال ذلك البدن لأن محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الثاني كما كان واللازم بطل قطعاً واعترض بأن التذكر إنما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطاً والاستغناء في تذيير البدن الآخر مانعاً وطول العهد منبئاً وثانيهما أنها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن لميل آخر لزم أن لا يزيد عدد الأبدان لها لكونه على عدد الأبدان الحادثة فقط والثالثي بطل بالمشاهدة فإنه قد يحدث وباء عام وبطلت البدن كثير لا يحدث مثلها إلا في أعصا منطاوله بيان الملازمة أنه لو هلك بدن واحد مثلاً فاما أن يتعلق بالبدن الحادث أحد نفسى لها لكانت نفساً فلفظ فلزم تعلق نفس الأخرى أو كلها بما يجمعهم على بدن واحد نفساً ولو لم يكن هناك النفس واحدة وكانت متعلقة بكل البدن لها لكانت نفساً فلزم تعلق النفس الواحدة بأكثر من بدن واحد لكونها البطلان واعترض عليه بأنه إنما يلزم ما ذكرنا لو كان التعلق ببدن آخر لازماً للبدن وعلى الفور واما إذا كان جازماً أو لازماً ولو بعد حين فلا يجوز أن لا ينتقل نفوس لها لكانت الكثيرين أو ينتقل بعد حدث الأبدان الكثيرين وما من العقل مع أنه لا حاجة على بطلانه فليس يلزم لأن الإبتهاج بالكمالات والثالث لا يحتاج شغل وبرد على الوجه الثالث أنها إنما تدل على أن النفس بعد مفارقة البدن لا ينتقل إلى بدن آخر ولا يدل على أنها لا تنتقل إلى بدن آخر من البهائم والسباع وغيرها على اجزائه بعض الناس يحسنه وسماه مسخاً ولا إلى نبات وسماه فسخاً ولا جماعاً على اجزائه آخر وسماه فسخاً ولا إلى جوهر شئ على ما يراه بعض الفلاسفة ولا نفساً فبأنه انتقل الفاعلون بمغايرة النفس البدن على أنها لا تنفصل فبأنه ودليل المتكلمين على ذلك التصور الكثبات الستة واجماع الامة وهي من الكثرة ^{الظهور} ويجوز لا يقتصر في الذكر واما الفلاسفة فقالوا يمنع فناء النفس إذ لو فئت كان لها محل يفهم به مكان فنانها ولا بد أن يكون ذلك المحل موجوداً إلا أنه لا يزيد إلا المكان الامكان الذي هو عين بل الامكان الاستعداد الذي عرض موجود فلا بد من محل موجود ومح أن يكون الشيء محل الامكان وجود ما هو مباحث الفهوم له ولا مكان فنانها فان البدن يتحكم بالشيء أن يكون الشيء مستعداً لمحل مباحثه له أو فسخه عنه ولو جاز ذلك لجاز أن يكون مثلاً استعداد الجسم النفس للخطئة الإنسانية له أو لعدد ما عنه بل الشيء إنما يكون محل الامكان وجوده هو مفعول الفهوم به أي استعداد وجوده له ولا مكان فنانها أي استعداد عدمه عنه كالجسم فإنه محل الامكان وجود

[illegible]

و این جمله نیز در کتاب صفحہ اول است که می بیند که این سخن از او نیست که نفسی باشد و او نیز در کتاب صفحہ اول است که می بیند که این سخن از او نیست که نفسی باشد

فقدروا لها في القرون وبغيرها ما القرون لم تستطع من القرون العظمى
الديانة الاطلاق لا عندنا فليس في سننهم
ولا دور في ان يقال الماء ثم
قال صدق الله في ذلك
اما لو استندوا الى ما عيب في تلك
فما ذلك في تلك التي استندوا اليها
لما كان ذلك موكلا لصدور ما في تلك القرون
المكتوب وما عدا ذلك في تلك القرون
في اختلافه بين ما كان في ذلك القرون
المكتوب بعد القرون كما ان وجود ذلك في تلك القرون
الصدور الكيفية في اجماعها الى القرون في الاختصاص في الصور

[illegible]

[illegible]

منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات

منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات

منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات

منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات
منه في بعض المرات

وكون النضا في الملوثة اكثر وافى لا يجد نفعاً ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة العاينة الخالبة عن
المثل والصد الذوق قوة منبهة في العصب وش على جرم اللسان وموثا في اللسان المنفعة اذ يتمكن به على حذو اللسان
ودفع المناظر المطعوما كما ان اللسان يتمكن به على مثل ذلك من الملوثة وبوافقه في الاحتياج الى الملازمة وبسار في ان
نفس الملازمة لا تؤدي الطعم كما ان نفس ملازمة الحارة تؤدي الحارة بل لا بد من توسط الرطوبة العاينة المنفعة عن
المساء بالمليعة وبشرط ان يكون هذه الرطوبة خالصة عن مثل طعم المطعوم وضد بل عن الطعوم كلها تؤدي طعم المذاق
كما هو الى الذائقة فان الرطوبة لا تكفي لخاصة بطعم الحار الغالب عليه لا بد من طعوم الاشياء الماكولة والمشروبة الا
مشوية بذلك الطعم فان المرور بمجد طعم العسل مر واختلوا في ان توسطها بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذى الطعم
ثم تغوص هذه الرطوبة مع جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس هو كيفية ذى الطعم يكون الرطوبة واسطة ليهل
وصحوص المحسوس حامل للكيفية الى الحاسة او بان يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب الحارة فتغوص وحدها فيكون
المحسوس كيفية ها وعلى المفرد بين لا واسطة بين الذائقة ومحسوس لطيفة بخلاف البصا المحتاج الى توسط الجسم
وقد يتكبر في الطعم اللسان حساس بلا امسا كما في الحارة فان طعم اللسان يفعل عنها انفعالاً لمسا بالذائقة لها
اثر وفيه على النفس اثر الفوقين معاً كما اثر واحد بل اثنتين في الحارة ومنه الشم وهو قوة موعة في الزايد بين النابئين
من مقدم الدماغ في الحشوم الشبه بين مملو في الشدة ويعتقد في ادراكه الى وصول الهواء المتفعل من ذى الراجحة الى
الحشوم لجهور ان ادراك الراجحة بوصول الهواء المنكف بكيفية ذى الراجحة الى الة الشم وقيل بتجزيه وانفصا اجزاء
من ذى الراجحة يخالطها الاجزاء الهوائية في فصل الى الشامة وقيل بفعل ذى الراجحة في الشامة من غير ان يخالطها الهواء ولا
تجزيه وانفصا ورد الشامة بان القليل من المسك يتم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه
فلو كان الشم بالتجزيه وانفصا الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جداً
وبغنى الكلبة مع ان رايحه تترك في الهواء ازمته منطاوله وتمسك الفرق الثاني بان الشم لو لم يكن يتخلل الاجزاء
اللطيفة وانفصا لها عن ذى الراجحة لما كانت الحارة وباهيها من ذلك والتجزيه يذكي الراجحة ولما كان البرد
يخففها ولما دلت المتقاة بكثرة الشم والادام بطولها كالمشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من
ان التجزيه وتخلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذى الراجحة وكثرة اللسان الشم على قبول الفاحة وتخلل رطوبتها
قال الامام ونحن ان كلهما ممكن يعني يمكن ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذى الراجحة الى الة الشم ايضا
سبباً لادراك الراجحة كما ان وصول الهواء المنكف بكيفية ذى الراجحة اليها سبباً لشمك الاخرين بان النافع
شدة احالها لما يجاورها لا تنفذ الامسا في شدة منها فكيف يحل الجسم ذى الراجحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكم
المعلم الاول في التعليم الاول من ان الرخمة قد تنفك من مساماتي في نفع برائحة خفيف حصلت من مقابلته وفت
بين البنونابئين مع امتناع ان يبلغ اسخا لالهواء الى تلك المسافة ويمنع ايضا ان يتخلل من تلك الجف اجزاء شاف
ماني في نفع ورد بان مجرد استبعاد لا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المنكف الى المسافات البعيدة على
يجوز ان يكون بهيوت ياح فورية على انه يجوز ان يكون ادراكها للجف بالبصرة حين هي محلكة في الجوال العالي ومنه
السمع وهي قوة مودعة في العصب وش في مفر الصماخ وينتقل ادراكها على وصول الهواء المنضبط المتكيفة

[illegible]

في ملتقى العصبين المحوئين اللين نبتان من غور البطنين المقدين من الدماغ عند جوار الزائدين الشبهين
 جملتي الشكيبا من النابت منها بارا وبيا سالتا نبتا منها مينا حتى يلتقيا ويصير بينهما واحدا ثم ينفذ النابت
 مينا الى الحدة اليمنى والنابت يبارا الى الحدة اليسرى فذلك الجوف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة
 ويجمع جميع النور واما جعلها ثان العصبين المحوئين للاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف ثانيا
 المحوئين الظاهرة ويعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطة ما يبارا بالمبصر كالشكل والمقدار والحركة وغيرها
 ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا ينفذ ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بواسطة ما ينفذ ابصاره على ابصار غيره حتى
 يرد عليه لاعتراض ان المذات بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون فهو ابصار مرن بواسطة الضوء كاشرا للمبصر ان
 اراد بالمرئي بالذات ما يكون مرن برونه متعلقة به ابتداء اي بواسطة يكون يعلق تلك الرؤية بها اولاد بالذات
 بعينها بذلك المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفت في الاعراض الاولى والاعراض الثانية وعلى قياس الحركة الذاتية
 والحركة العرضية فان الضوء مرن برونه متعلقة به ابتداء بالنفس المذكور واللون ايضا كذلك لان رؤية الضوء غير
 مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا ارادنا مضيقا
 رؤيتنا احدهما متعلقة بالضوء والاول بالذات والاخرى متعلقة باللون كك ولهذا التكيف كل واحد منهما عند
 الحس كشافا تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية الاولى لا تخفى فيهما واما الشكل وما ذكره فلا يعلق
 بشيء منها ورؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء يعلق هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسبه
 وفيه الى غير ذلك فلون الجسم مرن اولاد بالذات وتلك الاشياء مرنه ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذا الا
 عند الحس كشافا للضوء واللون وهو راجع فينا الى ناسخ الحدة انما يقيد بقوله لا يثبت الرؤية لله نعم كما هو متروك
 الاشاعرة لا يكون في حصة نعم بناسخ الحدة اذ لا جاز صحتها وبموجب حصوله مع شرايطه زعمت الفلاسفة ونعمهم
 المغزلة ان الابصار يتوقف على شرايط يمنع حصوله بدونها وبموجب حصوله معها اما الاول فلاننا نجد ابصارا انقفا
 الرؤية عند انقفاء شيء من تلك الشرايط ودد بان عدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاعل عدم الابصار
 معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رابضة ومخ لا تراها واللازم بط فطعا ودد بان ان اردنا باللازم
 امكان ذلك في نفسه فلا نتم بطلانه وان اردنا الاحتمال والجور ^{المعقول} بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على
 سبيل القطع فلا نتم لزوم فان ذلك من العلوم العادية ونعمهم من قال ان اشراط هذه الشرايط انما هو عند
 النفس بالذات هذا المعلق المحصور او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوه كما في الآخرة واما
 شرايط الرؤية فمنا ان يكون المرئي مقابلا للرائي وفي حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها المتخبر
 بالذات المحاذية للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه المرأة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط ما يتفاوت بحسب
 قوة البصر وضعفه وبحسب عظم وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكذا دورته فان قوى البصر قد يرى شيئا على
 بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعيد ولا يرى
 الصغير المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان
 المبصر اذا قرب من المبصر جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط ما يتفاوت بحسب قوة البصر

في ملتقى العصبين المحوئين اللين نبتان من غور البطنين المقدين من الدماغ عند جوار الزائدين الشبهين
 جملتي الشكيبا من النابت منها بارا وبيا سالتا نبتا منها مينا حتى يلتقيا ويصير بينهما واحدا ثم ينفذ النابت
 مينا الى الحدة اليمنى والنابت يبارا الى الحدة اليسرى فذلك الجوف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة
 ويجمع جميع النور واما جعلها ثان العصبين المحوئين للاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف ثانيا
 المحوئين الظاهرة ويعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطة ما يبارا بالمبصر كالشكل والمقدار والحركة وغيرها
 ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا ينفذ ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بواسطة ما ينفذ ابصاره على ابصار غيره حتى
 يرد عليه لاعتراض ان المذات بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون فهو ابصار مرن بواسطة الضوء كاشرا للمبصر ان
 اراد بالمرئي بالذات ما يكون مرن برونه متعلقة به ابتداء اي بواسطة يكون يعلق تلك الرؤية بها اولاد بالذات
 بعينها بذلك المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفت في الاعراض الاولى والاعراض الثانية وعلى قياس الحركة الذاتية
 والحركة العرضية فان الضوء مرن برونه متعلقة به ابتداء بالنفس المذكور واللون ايضا كذلك لان رؤية الضوء غير
 مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا ارادنا مضيقا
 رؤيتنا احدهما متعلقة بالضوء والاول بالذات والاخرى متعلقة باللون كك ولهذا التكيف كل واحد منهما عند
 الحس كشافا تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية الاولى لا تخفى فيهما واما الشكل وما ذكره فلا يعلق
 بشيء منها ورؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء يعلق هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسبه
 وفيه الى غير ذلك فلون الجسم مرن اولاد بالذات وتلك الاشياء مرنه ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذا الا
 عند الحس كشافا للضوء واللون وهو راجع فينا الى ناسخ الحدة انما يقيد بقوله لا يثبت الرؤية لله نعم كما هو متروك
 الاشاعرة لا يكون في حصة نعم بناسخ الحدة اذ لا جاز صحتها وبموجب حصوله مع شرايطه زعمت الفلاسفة ونعمهم
 المغزلة ان الابصار يتوقف على شرايط يمنع حصوله بدونها وبموجب حصوله معها اما الاول فلاننا نجد ابصارا انقفا
 الرؤية عند انقفاء شيء من تلك الشرايط ودد بان عدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاعل عدم الابصار
 معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رابضة ومخ لا تراها واللازم بط فطعا ودد بان ان اردنا باللازم
 امكان ذلك في نفسه فلا نتم بطلانه وان اردنا الاحتمال والجور ^{المعقول} بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على
 سبيل القطع فلا نتم لزوم فان ذلك من العلوم العادية ونعمهم من قال ان اشراط هذه الشرايط انما هو عند
 النفس بالذات هذا المعلق المحصور او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوه كما في الآخرة واما
 شرايط الرؤية فمنا ان يكون المرئي مقابلا للرائي وفي حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها المتخبر
 بالذات المحاذية للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه المرأة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط ما يتفاوت بحسب
 قوة البصر وضعفه وبحسب عظم وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكذا دورته فان قوى البصر قد يرى شيئا على
 بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعيد ولا يرى
 الصغير المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان
 المبصر اذا قرب من المبصر جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط ما يتفاوت بحسب قوة البصر

ودع الى الله على التدبير الالهي ولم يفت على البذر الثاني

[illegible]

فقد انزلت انما ذلك من غير غيب غيبا اياها بقدر اكله كغيره من
مجال الترتيب بهذا المقدار في منجها في حق ان شئ من غير
بمقدار كبير من ذلك من غير ان يكون المقدار كذا في حق
الساكن في هذا المقدار في ذلك المقدار في ذلك المقدار في ذلك
المقدار في ذلك المقدار في ذلك المقدار في ذلك المقدار في ذلك
الموجود في ذلك المقدار في ذلك المقدار في ذلك المقدار في ذلك
فقد انزلت انما ذلك من غير غيب غيبا اياها بقدر اكله كغيره من
مجال الترتيب بهذا المقدار في منجها في حق ان شئ من غير
بمقدار كبير من ذلك من غير ان يكون المقدار كذا في حق
الساكن في هذا المقدار في ذلك المقدار في ذلك المقدار في ذلك
المقدار في ذلك المقدار في ذلك المقدار في ذلك المقدار في ذلك
الموجود في ذلك المقدار في ذلك المقدار في ذلك المقدار في ذلك

لا يقع على احد ان يعدد سبعين مع واحد
وقد يوافق مع الوفاة في كل يوم
بالسبع بالثبوت في سبعين الف
في سبعين الف واثني عشر
في سبعين الف واثني عشر

سبحان ابن أبي المدرک هو المقود لها ثمرة وندرك المقود هو العصب
لا الهوى من الروح معين له لا الهوى الوحي سلما ان الهوى
المقود هو الهوى لكن لا يجوز ان يكون كونه ذلك الروح فاصلا
في حضور الملقى شري لا اعتبارا ما فيه ان

[illegible]

[illegible][illegible]

و درینک ایام که از آن غرض ناکند که در
چون غرضش از این ایام ناکند که در
مکنند صدای که اینین صدای
این ایام را از این ایام
نشد غرضش از این ایام

فما علة العلم في وجوده في الخارج
 من ان العلم في الخارج هو العلم بالذات
 لا العلم بالصفات والصفات لا تكون
 الا بوجودها في الخارج والذات لا يكون
 الا بوجودها في الخارج والذات لا يكون
 الا بوجودها في الخارج والذات لا يكون

ان العلم في الخارج هو العلم بالذات
 والذات لا يكون الا بوجودها في الخارج
 والذات لا يكون الا بوجودها في الخارج
 والذات لا يكون الا بوجودها في الخارج

ان العلم في الخارج هو العلم بالذات
 والذات لا يكون الا بوجودها في الخارج
 والذات لا يكون الا بوجودها في الخارج
 والذات لا يكون الا بوجودها في الخارج

ان العلم في الخارج هو العلم بالذات
 والذات لا يكون الا بوجودها في الخارج
 والذات لا يكون الا بوجودها في الخارج
 والذات لا يكون الا بوجودها في الخارج

الفصل في ما لا عرض في الاختلاف ان الجنس العالي لا يفرق كهي كذا معناه

لقد في علمنا بالوجود في الخارج
 في العلم بالذات والذات لا يكون
 الا بوجودها في الخارج والذات لا يكون
 الا بوجودها في الخارج والذات لا يكون
 الا بوجودها في الخارج والذات لا يكون
 الا بوجودها في الخارج والذات لا يكون

ما ينادى اليه من الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك التجليات بالذات مع ان هذا الادراك صلب
 للحيوانات العجم كادراك الشاة معني الذئب في الكلام في ان القوة الواحدة لما جان تكون آلة الادراك انواع المحسوسات
 لا يجوز ان تكون آلة الادراك معانيها انهم واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة الشخص مدرك له بالقوة فضعف
 الحاك حقيقته هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا عندها بواسطة كل منها بالذات الخاصة بها فلا يلزم كون
 محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن بشكل هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس النباتية
 لها من تلك القوى الحافظة وهي للوهم كالحب للحمس المشترك ووجه ثبوتها ان القول غير المحقق والمحافظ للمعاني
 غير المحقق للصورة والكلام فيه يعلم ما قرئ من تلك القوى المتخيلة المركبة للصورة المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة
 بها بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة كما في قولك صلب هذا اللون المحسوس
 هذا الطعم المحسوس وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له هذا العداوة له هذه النفرة وتركيب الصورة بالمعنى
 كما في قولك صلب هذا الصداقة له هذا اللون وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس
 الطعم وفي هذا وقد بين تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين تفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل
 الشاة الاراس وتركيب المعنى بالصورة كما في توم صدقة جزئية زائدة هذه القوة قد يستعملها العقل في مدركه بغير
 الى بعض وفصله عن وجه يسمي مفكرة فالو الدماغ بطون ثلثة اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثاني
 فهو كقصد فيما بينهما من رد على شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن الاول ومحل الخيال هو مؤخره
 والمتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس مؤخره شيء من هذه القوى
 اذ لا حارس هناك من الحواس فيكثر مصادمته المؤدية الى الاختلال **الفصل الخامس في الاعراض وتخصر**
 اجناسها العالية في شدة اختلافها ان الاجناس العالية للاعراض كهي من هاب سطو ومن ابعلى الى انها تفرق
 واختار المقصود ذهب طبقة اخرى الى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة التي جعل رسطو ابنا
 وكل واحد منها جنسا وذهب طبقة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف انما ارجعنا الضمير
 في قوله ويختصر الى مقدم متصا موصو صفة مختصة لانه لو كان اجنا الى الاعراض على ما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم
 بالاختصاص منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجهها في الخارج فان قبلها على تقدير وجودها في الخارج
 داخلنا في الكيف فلا انتفاض بها قلنا الشبهة في تعريف الكيف كسب اعتبارا في مجموعها عنده ووجه الانتفاض
 لجواز كونها نوعين حقيقيين فلا يكونان من الاجناس فضلا عن ان يكونا من الاجناس العالية وبيان الاختصاص
 العالية للاعراض في هذه الشبهة يتوقف على كون هذه الشبهة اجناسا وعلى كونها غير متحدة تحت جنس واحد
 كونها شاملة لاجناس متحدة على ان لا جنس عاليتها غير هاتين كونها اجناسا يتوقف على ان اطلاقها على انتمها
 ليس بالاشتراك اللفظي الا لا يكون هناك معنى مشترك حتى يتصور كون جنسا ولا على سبيل التشكيك لان القول
 بالتشكيك لا يكون فائدا لما نحنه فلا يكون جنسا له بل اطلاقها على ما تحتها بالسوط وليس مع ذلك ايضاً من قبل
 اطلاق اللوامم المقولة على ما تحتها بالسوط بل من اطلاق الذائبات على ما تحتها ومع ذلك لا بد ان لا يكون تمام
 ماهية ما تحتها من التجليات بل يكون تمام التشكيك بين ما هيها المتخالفه بالحق بغير حجب حتى يكون كونها اجناسا او

لا بد من وجوده في كل واحد من الامور المذكورة وكذا يناقش في كونها غير متحدة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر متحدة

الاجناس العالیه بجمع الموجودات عندهم عشرة جوهرية وكيفية وان وضرورية وضع وانما في ذلك وقعت في الفعل قد يقع في عينه
وهو في غير احسن لطف مضر لو قام بكنف عنى لما افنى
بمعنى كلف اضا في وضع ان يفكر في ان يفكر

المتافرة في كل واحد من الامور المذكورة وكذا يناقش في كونها غير متحدة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر متحدة
تحت جنس شامل لها واما كونها شاملة لاجناس مختلفة فممتنع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا مختلفة وبجواب ان
المراد بهما من كونها عالیه انه لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها اجناسا مفردة واما ان لا جنس عالیه فالا حجة
عليه بل غايته عدم الوجدان لافادام وهذه الاشياء التي يتوقف عليها اختصاص المقولات في هذه العشرة مما لا يستل
تحقيقها وما يثبت في باب الاختصاص ان العرض ان قبل النسبة لذاته فالكلم والافان لم يتحقق النسبة لذاته والكيف وان
افضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض هو الوضع او للجمع الى اخرج وهو ان كان عرضا فاما كغيره فافق
قار يتقبل بانقله فالملك ولا وهو الاين واما نسبة المضاف واما كيف النسبة اليه اما بان يحصل منه غير فان
يفعل او يحصل هو غير فان يفعل وان كان جوهر فهو لا يستحق النسبة اليه او اليه لا عارض في قول الى النسبة
العرض ويندج فيما ذكرنا فوجه ضبط يتقبل الاستفراء ويقلل الانشاء الاول لكم برهان بذكر المباحث المتعلقة
بكل واحد من المقولات الشاع فبد بالكنه لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الباقي اما انها اعم وجودا
من الكيفية فلان العدم من الكيفية عارض للامور المتعارضة للكيفية اعني للماديات وعارض ايضا للجزئيات العارضة عن
الكيفية فتد وجد الكيفية مع الكيفية وبدونها فتكون اعم وجودا منها وكون الجزئيات عارضا مثلا لا يقتضي كونها
معوضة للكيفية لجواز ان لا يكون علمها بمجسوس الاشياء فيها وقد بين ان العدد بعرض لجميع المقولات حتى النسبة
والكيفية لا تعرض لنفسها واما انها اصح اوجوب افي الباقي فلان الباقي اعراض نسبة لا تقرر لها في ذات موضوع
مع قطع النظر عما عداها ففصله الفار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصله العدد قد عرفت ان لكم هو
يقبل لذاته النسبة اي يمكن ان تعرض فيه اجزاء فان كان بحيث يتلاق كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو
المصل والافان منفصل والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبة الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي
الخط فانها ان اعيرت نهائية لحد الجزئين يمكن اعتبارها نهائية للجزء الاخر وان اعيرت بداية لم يمكن اعتبارها باء
للاخر فليس لها اختصاص بل حد الجزئين ليس لك لاختصاص بالنسبة الى الجزئ الاخر بل نسبتهما اليهما على السوية
والخط الى جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم التعليمي والان بالنسبة الى جزئي الزمان واحد والمشاركة يجب كونها
مخالفة للنوع لما هي حد دلان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا انضم الى احد النسبتين لم يزد به اصلا وانما فصل
عنه لم ينفص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما
ثلثة والتقسيم الى ثلاثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس
الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمتها
الى ستة واربعه كان السادس جزءا من الستة داخلها وخارجا من الاربعه فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة
وبما الستة والاربعة كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المصل اما ان يكون فالذات اي جميع الاجزاء
الوجودية غير فالذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل النسبة في الجهات الثلاث اعني الطول والعرض والعمق
فهو الجسم التعليمي وان قبلها في الجهتين فهو السطح وان لم يقبلها الا في جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد
ويشملها قبول المساواة وعدمها اي لكم خاص ثلاث تشمل المصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول

في سبعة من الامور المذكورة وكذا يناقش في كونها غير متحدة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر متحدة
تحت جنس شامل لها واما كونها شاملة لاجناس مختلفة فممتنع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا مختلفة وبجواب ان
المراد بهما من كونها عالیه انه لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها اجناسا مفردة واما ان لا جنس عالیه فالا حجة
عليه بل غايته عدم الوجدان لافادام وهذه الاشياء التي يتوقف عليها اختصاص المقولات في هذه العشرة مما لا يستل
تحقيقها وما يثبت في باب الاختصاص ان العرض ان قبل النسبة لذاته فالكلم والافان لم يتحقق النسبة لذاته والكيف وان
افضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض هو الوضع او للجمع الى اخرج وهو ان كان عرضا فاما كغيره فافق
قار يتقبل بانقله فالملك ولا وهو الاين واما نسبة المضاف واما كيف النسبة اليه اما بان يحصل منه غير فان
يفعل او يحصل هو غير فان يفعل وان كان جوهر فهو لا يستحق النسبة اليه او اليه لا عارض في قول الى النسبة
العرض ويندج فيما ذكرنا فوجه ضبط يتقبل الاستفراء ويقلل الانشاء الاول لكم برهان بذكر المباحث المتعلقة
بكل واحد من المقولات الشاع فبد بالكنه لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الباقي اما انها اعم وجودا
من الكيفية فلان العدم من الكيفية عارض للامور المتعارضة للكيفية اعني للماديات وعارض ايضا للجزئيات العارضة عن
الكيفية فتد وجد الكيفية مع الكيفية وبدونها فتكون اعم وجودا منها وكون الجزئيات عارضا مثلا لا يقتضي كونها
معوضة للكيفية لجواز ان لا يكون علمها بمجسوس الاشياء فيها وقد بين ان العدد بعرض لجميع المقولات حتى النسبة
والكيفية لا تعرض لنفسها واما انها اصح اوجوب افي الباقي فلان الباقي اعراض نسبة لا تقرر لها في ذات موضوع
مع قطع النظر عما عداها ففصله الفار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصله العدد قد عرفت ان لكم هو
يقبل لذاته النسبة اي يمكن ان تعرض فيه اجزاء فان كان بحيث يتلاق كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو
المصل والافان منفصل والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبة الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي
الخط فانها ان اعيرت نهائية لحد الجزئين يمكن اعتبارها نهائية للجزء الاخر وان اعيرت بداية لم يمكن اعتبارها باء
للاخر فليس لها اختصاص بل حد الجزئين ليس لك لاختصاص بالنسبة الى الجزئ الاخر بل نسبتهما اليهما على السوية
والخط الى جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم التعليمي والان بالنسبة الى جزئي الزمان واحد والمشاركة يجب كونها
مخالفة للنوع لما هي حد دلان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا انضم الى احد النسبتين لم يزد به اصلا وانما فصل
عنه لم ينفص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما
ثلثة والتقسيم الى ثلاثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس
الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمتها
الى ستة واربعه كان السادس جزءا من الستة داخلها وخارجا من الاربعه فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة
وبما الستة والاربعة كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المصل اما ان يكون فالذات اي جميع الاجزاء
الوجودية غير فالذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل النسبة في الجهات الثلاث اعني الطول والعرض والعمق
فهو الجسم التعليمي وان قبلها في الجهتين فهو السطح وان لم يقبلها الا في جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد
ويشملها قبول المساواة وعدمها اي لكم خاص ثلاث تشمل المصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول

في سبعة من الامور المذكورة وكذا يناقش في كونها غير متحدة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر متحدة

عدم المساواة يعني انه اذا انكسر الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او يزيد او ينقص وهذا الخاص من الاعراض الذاتية
 الاولى للكيمياء وانما تعرض عنها بنسبة فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معهما شيئا آخر لم يكن
 يحكم بينهما بالمساواة واللاتساواة اذا لاحظ شيئا اخر ولم يلاحظ معهما عددا ولا مقدرا لم يكن ذلك منها قبول القسم
 لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسم بواسطة والمراد بالقسم ههنا الوهميه وهو ان يفرض
 شيئا ونشئ وقد يطلق على الفعلية وهو ان يفصل ويفقطع بالفعل اي يحد له هو شيئا بعد ان كانت له هيئته
 والقسم بهذا المعنى يستعمل عوضا للمقدار اذ عندهما بطل المقدار ويحد مقداران آخران نعم المقدار يعني الماده
 لقبول القسم بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار لا تنفاه المقدار عند حصول الانقسام كما
 نهى الجسم للسكون الطبيعي ولا ينبغي معه وفيها امكان وجود العاديه اي اشماله على امر يقضي بالاحتياط عنه مرارا
 اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو نوعاها وقد يعد بعض الاعداد بعضا اخر
 واما بالقوة كما في الكم المتصل فانه قابل للتجزئه فيجب ان يكون قابلا للتعدد لان النصف في المقدار تضعيف العدد
 والعدد مبدا للواحد فان الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاود واعد المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض
 العاود الا بملاحظة احد ما فدين ان لكم مطروحين ثلثا شائلا لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير تعرض الا
 وبالات والاعاده بنسبة ثابتا وبالعرض اجموعه عرف الكم بالخاصه الثاني حيث قالوا هو عرض يقبل القسم
 لذاته وذكر الامام ان الخاصه الثالثه هي التي يصح تعريف الكم بها الا الاولى لان المساواة لا تعرف الا باتفاق في
 فيكون تعريف الكم بهاد وبما ذكره المباحث المتفرقة انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساوات مما يدرك
 بالحوس الكم لا ينال الحس مفردا بل انما ينال مع المتكم ثنائيا ولا واحد ان العقل يجتهد بمنزلة احد المفهومين عن الآخر
 فلهذا يمكن تعريف الكم بالمعقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف امكا اخذه في تعريفه لا يقضي
 نوصف معرفته عليه لا بالخاصه الثانيه لاخصاصها بالم متصل وقال صاحب حق كانه اخذ القسم الانشكائيه ولا
 عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح كنهه بان القسم الانشكائيه يستعمل عوضا للكم المتصل ثم قال وادى انه
 قد يخفى لك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله من غير حصول بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل
 بالفعل واما اذا اردت بالقبول اعني ان يكون شيئا غير شيئا فلا يخفاء في شموله المتصل والمنفصل لذاته
 والامام ان قبول القسم من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم اقول لا يخفى ان حصل
 كلام هذا الفائل ان ههنا انقساما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل
 وانت خبير بان شيئا من الانقسامين اعني الانشكائيه والفرضيه ليس بجدة المثابرة اما الانشكائيه فلما مر غير
 انها لا يمكن حصولها للكم المتصل واما الفرضيه فلما نسبناها الى الكم المتصل والمنفصل لانها اذا اردت بها
 كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لها بالفعل وان اردت بها ان يقبل الفرض لكون الشيء
 بحيث يمكن ان يفرض فلا شك ان المعنى حاصل لكلهما بالقوة لا بالفعل وهو الذي وعرضي اي لكم بنفسكم الكم بالذات
 والى الكم بالعرض فالكم بالذات هو الذي عد من المقولات اعني العدد والمقادير الثلاثة والكم بالعرض هو الذي
 ارتباط بالكم الذي مصلح لاجراء واصاف عليه وهو اما محل للكم بالذات كالجسم فانه محل للمقدار والعدد واما

وقد وانك ان الانقسام في الكم
 على كل حال حاصل بالمعقول اقول في هذا
 يصح تعريف الكم بالمعقول اقول في هذا
 بالمتفصل من الكم المتصل
 كلامه في الانقسام في الكم
 مع ان قبول الانقسام في الكم
 ان القسم في الكم المتصل
 وهو ان يفصل ويفقطع بالفعل
 اي يحد له هو شيئا بعد ان كانت له هيئته
 والقسم بهذا المعنى يستعمل عوضا للمقدار
 اذ عندهما بطل المقدار ويحد مقداران آخران
 نعم المقدار يعني الماده لقبول القسم
 بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك
 الاستعداد في نفس المقدار لا تنفاه المقدار
 عند حصول الانقسام كما نهى الجسم للسكون
 الطبيعي ولا ينبغي معه وفيها امكان وجود
 العاديه اي اشماله على امر يقضي بالاحتياط
 عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل
 فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو نوعاها
 وقد يعد بعض الاعداد بعضا اخر واما بالقوة
 كما في الكم المتصل فانه قابل للتجزئه فيجب ان يكون
 قابلا للتعدد لان النصف في المقدار تضعيف العدد
 والعدد مبدا للواحد فان الكم المتصل قابل لان يفرض
 فيه واحد عاود واعد المقدار والعدد لا يتصور فيه
 قبول فرض العاود الا بملاحظة احد ما فدين ان لكم
 مطروحين ثلثا شائلا لجميع اقسامه من الاعداد
 والمقادير تعرض الا وبالات والاعاده بنسبة ثابتا
 وبالعرض اجموعه عرف الكم بالخاصه الثاني حيث
 قالوا هو عرض يقبل القسم لذاته وذكر الامام ان
 الخاصه الثالثه هي التي يصح تعريف الكم بها الا
 الاولى لان المساواة لا تعرف الا باتفاق في فيكون
 تعريف الكم بهاد وبما ذكره المباحث المتفرقة انه
 يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساوات مما
 يدرك بالحوس الكم لا ينال الحس مفردا بل انما
 ينال مع المتكم ثنائيا ولا واحد ان العقل يجتهد
 بمنزلة احد المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن
 تعريف الكم بالمعقول بهذا المحسوس يعني وهذا
 المحسوس مستغن عن التعريف امكا اخذه في تعريفه
 لا يقضي نوصف معرفته عليه لا بالخاصه الثانيه
 لاخصاصها بالم متصل وقال صاحب حق كانه اخذ
 القسم الانشكائيه ولا عليه بعض الفضلاء بان
 الامام قد صرح كنهه بان القسم الانشكائيه يستعمل
 عوضا للكم المتصل ثم قال وادى انه قد يخفى
 لك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله
 من غير حصول بالفعل ولا شك ان الانقسام في
 الكم المنفصل بالفعل واما اذا اردت بالقبول اعني
 ان يكون شيئا غير شيئا فلا يخفاء في شموله
 المتصل والمنفصل لذاته والامام ان قبول القسم من
 عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول
 باشتراك الاسم اقول لا يخفى ان حصل كلام هذا
 الفائل ان ههنا انقساما هو حاصل بالفعل في الكم
 المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل
 وانت خبير بان شيئا من الانقسامين اعني الانشكائيه
 والفرضيه ليس بجدة المثابرة اما الانشكائيه فلما
 مر غير انها لا يمكن حصولها للكم المتصل واما
 الفرضيه فلما نسبناها الى الكم المتصل والمنفصل لانها
 اذا اردت بها كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه
 شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لها بالفعل وان
 اردت بها ان يقبل الفرض لكون الشيء بحيث يمكن
 ان يفرض فلا شك ان المعنى حاصل لكلهما بالقوة
 لا بالفعل وهو الذي وعرضي اي لكم بنفسكم الكم
 بالذات والى الكم بالعرض فالكم بالذات هو الذي
 عد من المقولات اعني العدد والمقادير الثلاثة
 والكم بالعرض هو الذي ارتباط بالكم الذي مصلح
 لاجراء واصاف عليه وهو اما محل للكم بالذات
 كالجسم فانه محل للمقدار والعدد واما

والمفصل بالذات والمفصل بالعرض
والمفصل بالذات والمفصل بالعرض
والمفصل بالذات والمفصل بالعرض

والمفصل بالذات والمفصل بالعرض
والمفصل بالذات والمفصل بالعرض
والمفصل بالذات والمفصل بالعرض

والمفصل بالذات والمفصل بالعرض
والمفصل بالذات والمفصل بالعرض
والمفصل بالذات والمفصل بالعرض

والمفصل بالذات والمفصل بالعرض
والمفصل بالذات والمفصل بالعرض
والمفصل بالذات والمفصل بالعرض

والمفصل بالذات والمفصل بالعرض
والمفصل بالذات والمفصل بالعرض
والمفصل بالذات والمفصل بالعرض

والمفصل بالذات والمفصل بالعرض
والمفصل بالذات والمفصل بالعرض
والمفصل بالذات والمفصل بالعرض

في لكم بالذات كاشكل او حان محله كاللون لالحال في الجسم واما متعلق بالكم بالذات تعلقا واء هذه التعلقات محصيا
لاجراء او ضاع عليه كاي هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها امل في الشدة او المدة او العدة وقالوا ان
الزمان مع انه متصل بالذات كم متصل بالعرض لا يتطابق على الحركة التي هي كم متصل بالذات وبعض لكم المتفصل
لكم المتصل بالذات والكم المتصل بالعرض لان العدد بعض لجميع الاشياء والى هذا المعنى اشار بقوله وبعضكم في
فيها لا ولها اي بعض لكم المتفصل الذي هو ثنائي القسمين في نفسنا لكم الى المتصل والمتفصل لكم المتصل الذي
هو اول القسمين فيهما اي في الذاتي والعرضي فتؤلف فيهما من ثمة اولها والضمير في قوله فيهما راجع الى الذاتي والعرضي
الضمير في قوله لا ولها راجع الى القسمين الذين هما المتصل والمتفصل وقد عرض لكم المتفصل بالذات لكم المتفصل الذي
كافي قولنا خمس عشرة في قسم المتفصل بالذات مفصلا بالعرض ولا استقامة ذلك للتغاير بين العارض والمعرض
ولو بالشخص وفي حصول المناقاة وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية لما بين الخاص المطلق لكم اراد ان يشير الى خواص
الاضافية وهو عدم قبوله التضا وانما كان خاصا ضافية لكم لان غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضا كما هو المشهور
يعني ان في حصوله الضدية لكم دلالة على انتفاء الضدية اي على ان لكم لا يكون ضد لكم وكذا في عدم شرط الضدية
لكم دلالة على ذلك واما ما بين حصوله الضدية فتكون لكم المتصل بعض انواعه عارض لبعض فان الخط عارض للسطح
وهما عارضان للجسم وعرض الشيء للشيء منافي للضدية بينهما واما ما بين عدم شرط الضدية فتكون شرط التضا بين الامر بين
اتحادهما في الموضوع سواء كان التضا حقيقيا او مشهورا وان يكون بينهما غايبة لخلاف اذا كان التضا حقيقيا وينبغي ان
يكون للنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلاثة بالضم غير موضوع الاربعة مثلا وكذا النوعين من المقدار
فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي للسطح الجسم التعليمي للخط السطح ولا يكون بين النوعين من العدد ولا
بين المقدارين غايبة لخلاف لان كل نوعين من العدد فرضنا متباينين يوجد عدد اخر ابعد من احدهما بالنسبة للاخر
وكذا كل من المقدارين هكذا ذكرنا واول لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للاخر ولا مقوما له على
ما سبق ولا ان الضدين يجب ان يتواردا على موضوع واحد وايضا قد سبق ان الاعداد انما يتقوم بوجودها لا با
لاعداد التي تحتها وايضا استدلاله بعرض بعض انواعكم المتصل بعض انواعكم المتصل على انتفاء الضدية بين العارض
والمعرض ولا يدل على انتفاء الضدية بين الخطين او بين السطحين او بين الجسمين فان كل واحد من الخط والسطح والجسم
مندرج تحت انواع لا تعرض بعضها البعض وايضا قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي للسطح الجسم
التعليمي للخط السطح يرد عليه مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو انما يدل على انتفاء التضا بين الخطوط
والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفاء بين انواع واحد منها فجاز ان يتضاد مثلا الجسمان
التعليميان المتفاوتان في الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد تضادا مشهورا كما في التخلخل والتكاثف
الحقيقيين وايضا يرد ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اي بعض من الخط للجسم بلا توسط سطح بينها كالجوهر المذكور
فلذا مانع للخط والسطح من ان يتضادا ويوصف لكم بالزيادة والكثرة ومقابلتهما اي المتفصلا والقللة دون
الشدة ومقابلتهما اي الضعف يعني ان لكم مظهر يوصف بالزيادة والقللة اي المتفصلا اذ بين هذا الخط ازيد من ذلك

Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the manuscript's content, written in a cursive style.

[illegible]

این کتاب در کتابخانه
 مجلس شورای اسلامی
 تهران
 ثبت شده است
 شماره ثبت: ۱۳۵۷
 تاریخ ثبت: ۱۳۵۷/۱۰/۱۵
 مهر و امضاء:

انما سميت الايام بالانفصال من كونها قاطرة لا صادرة
 من الاصل فاعلم ان كل يوم منفصل عن غيره من الايام
 في الكسوف والكلوب فاعلم ان كل يوم منفصل عن غيره من الايام
 في الكسوف والكلوب فاعلم ان كل يوم منفصل عن غيره من الايام

مجلس
الشيخ الفاضل
الحاج الميرزا محمد باقر

الحمد لله
 في جواب قوله سجدت لغيره من غير ان يكون له حق في سجدة
 وفي الاخرى كل من سجد في حق الله او في حق رسوله او في حق
 العباد بالحق او في حق الله تعالى او في حق رسوله او في حق
 وليه او في حق احد من اولاده او في حق احد من اولاده
 تحقق الاطراف في الكيفية في الوسطية هو كمال جنسية
 الى ان يثبت المناسبات في جميع انحاء البداية في عدم التفرقة بين الكيفية
 والعدم في ارض المسئلة في جميع انحاء البداية في عدم التفرقة بين الكيفية
 المسئلة بين ان كانت لا كمال في الوسطية في المناسبات في جميع انحاء البداية في عدم التفرقة بين الكيفية
 الطرف في الوسطية في المناسبات في جميع انحاء البداية في عدم التفرقة بين الكيفية
 في جميع انحاء البداية في الوسطية في المناسبات في جميع انحاء البداية في عدم التفرقة بين الكيفية
 العالم في الوسطية في المناسبات في جميع انحاء البداية في عدم التفرقة بين الكيفية

وَقَدْ نَزَّلْنَاكَ عَلَىٰ سَنَابِلٍ مِّنْ نَّبِيٍّ لَّهِ تَزَارِعُ

منه

[illegible]

كان اقبل الخفة الحاصلة من الحرارة فان الهواء اسرع فبذلك من الماء الذي هو اسرع فيه من الارض لاجرم اذا علمت الحرارة
 في المركب ادر الى الصغور الالطف فخر انتم ثم الالطف من الكثيف فانه لا يفعل الا بطؤ وربما لم يفده الحرارة خفة
 نفوى على تصعبه فبلزم من ذلك تفرقا لاجسام المختلفة الطبايع التي منها تركيب المركب ثم يحصل عند تفرق تلك
 المختلفات بهذا السبب اجماع المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجاذبها لان طبايعها
 تنفض الحركة الى امكانها الطبيعية والاضمار الى اصولها الكلية فان اجسدها على الضم كما اشتهر في الاسنة فان
 معدة للاجماع الصار عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الاقسام فتسبب الاجتماع اليها كما يسبب الافعال في المعدل
 فلهذا السبب يقال ان الحرارة من شأنها تفرق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفرق انما يعرضان
 في المركب الذي لا يكون بساطة شديدة الالتحام اما الذي يكون اللطيف فلهذا فلا يصح اما ان يكون اللطيف
 والكثيف فيه فربما من الاعتدال ولا وعلى الاول اذا قوى عمل الحرارة فيه حدثت حركة دورية كما في الذهب ولا
 النار انما لا تفرق لان السلازم بين بساطة شديدة وكلما مال اللطيف الى الصعود جذبته الكثيف الى الانحدار
 فحدثت حركة دورية وعلى الثاني ان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية والصلب الكثيف كالنوشادر
 كان الغالب هو الكثيف فانه لم يكن غالبا حدثت تسييل كما في الرصاص او تليين كما في الحديد ان كان غالبيا
 جدا كما في الطلق والنورة حدثت مجرد سخونة واحترق في تليينه الى الاستعانة باعمال يولها اصحاب الاكسبر من الال
 بامزيد اشعاعا لا كالكبريت الزينج ولذلك قبل من حل الطلق استغنى عن الخلق وعدم حصول التصعب وتفرق
 المختلفات وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا ينافي كون هذه الافعال خاصيتها لان هذه انما تكون عند
 الشرايط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة تختلف بحسب اختلاف القوابل وما ذكرنا من ان الحرارة
 تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات انما هو اذا اثر في المركب اما اذا اثر في البسيط فقد يحصل منه تفرق
 المتشاكلات فان الماء اذا اثر في الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك بطبيعة ما يقبده الحرارة من الخفة الى الارتفاع
 ويختلط ويلتصق بذلك الهواء اجزاء مائبة صغافر يصعد معه يكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة تكون مفرقة للتشاكلات
 اعم الاجزاء المائبة والبرودة بالعكس اي هي جامعة للمختلفات فانها اذا اثر في المركب المتخالفة الاجزاء اوجبت
 تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومن ثمارها فالحراية توجب تسييل الطويات المنجزة بالبرودة وتجليها
 وتصعبها والبرودة توجب انجذابها وتكاثفها وضمها وهما مضادان اشارة الى رد من زعم ان البرودة
 تقابل الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست علم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شئ من العدم
 بل التقابل بينهما تقابل المضا وبطلان الحرارة على معنا اخر مخالفة للكثيف في الحقيقة الحرارة تطلق على امر معان
 احدها الحرارة المحسوسة فجرم النار وثابتها الحرارة المستقيمة في الكواكب كالحرارة الحاصلة من انبساط الشمس للارض
 او من سائر مائها وثالثها الحرارة التي يوجبها الحركة ورابعها الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة
 في افعالها كالحزب الدفع والهضم وغير ذلك ولذلك ينسب اليها كذا شبه البدن والاطلاق يسميها النار
 الالهية وهي السماة بالحرارة الغريبة وقد اختلف فيها الاداء فذهب اليونان الى انها الحرارة في النار في العنصر في المسماة
 من المزاج وذلك لان اجزاء النار اذا خالط ساير اجزاء العناصر حصل منها مركب كان ذلك الحجر الناري في

قال شيخنا في رسالته في كنهه فاعلم ان كنهه
 انما هو ما لا يدرك بالحواس ولا يتصور بالافكار
 فانما هو ما لا يدرك بالحواس ولا يتصور بالافكار
 فانما هو ما لا يدرك بالحواس ولا يتصور بالافكار

قال شيخنا في رسالته في كنهه فاعلم ان كنهه
 انما هو ما لا يدرك بالحواس ولا يتصور بالافكار
 فانما هو ما لا يدرك بالحواس ولا يتصور بالافكار
 فانما هو ما لا يدرك بالحواس ولا يتصور بالافكار

قال شيخنا في رسالته في كنهه فاعلم ان كنهه
 انما هو ما لا يدرك بالحواس ولا يتصور بالافكار
 فانما هو ما لا يدرك بالحواس ولا يتصور بالافكار
 فانما هو ما لا يدرك بالحواس ولا يتصور بالافكار

هذا هو المركب الذي لا ينفصل عنه النار في الكثرة الى حيث يحرقه ويصل قوامه ولا في القلة الى حيث يحترق من الطبع
 الموجب للاعتدال في المركب مع ما يحصل بسبب النار لذلك المركب الاعتدال والذوات اللذان
 يكونون حصة ذلك المركب في النار التي تسمى النار في الكثرة الى حيث يحرقه ويصل قوامه ولا في القلة الى حيث يحترق من الطبع
 البارد الوارد على المركب بالمضادة كما تدفع ايضا الحار الغريب الوارد على المركب لاجل ان الحار الغريب لا يحاول
 تفريق المركب فالحارة الغريبة تدفع اشره بما يفيد المركب من الانصاف الحاصل بالطبع والتضيغ فعلى هذا التفاوت
 بين الحارة الغريبة والحارة الغريبة ليس بالمهيبة بل بالتفاوت بينهما كون الغريبة جزء من المركب وكون الغريبة
 ليست كل حتى لو وهما ان الحارة الغريبة صارت جزء من المركب الحارة الغريبة جزء خارجة عنه كانت الغريبة
 عند ذلك تفعل فعل الغريبة والغريبة تفعل فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحارة مغايرة بالثقل
 والحقيقة لباقى اقسام الحارة وان هذه الحارة انما يستفيدها المركب بالفيض اعليه كما يفاض النفس و
 القوى على ما حكى الشيخ عنه في جوان الشفا من انه قال الحارة التي يقبل البدن علافة النفس ليست من جنس
 الحار الاسطفي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما
 مناسب لجوهر الماء لا ينفبع عنه يعني ان اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصلت للمركب
 نوع واحد وبساطة بها يناسب البسط السماوية ففاض عليه مزاج معتدل يحفظ المركب حرارة غريبة بها توافر
 الجوة وقبول علافة النفس وفريق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطفي فذلك الحارة تنبعها الجوة التي لا
 تنبع الحارة النارية واستدل ارسطو بان اتار الحارة النارية مباينة بالذات لا تار الحارة السماوية بوجه
 الاول ان حرارة الشمس سود وجهه لقصا وينبض الفأش وحرارة النار ليست كل الثاني ان حرارة النار عندما
 تقوى على الفواكه تحرقها واما تلك فاذا استولت على الفواكه انضجتها ولذلك صابغ ادراكها في البلاد
 الحارة على ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان الاعشى يضيض ضوء الشمس ولا يضيض ضوء النار فالحاصل ان
 لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحارة السماوية غير الحارة النارية
 والغريبة من جنس الاول والثانية لان الحارة الاسطفية متى افترطت وثبتت وهما القوى افترقت
 اتصال البدن واما تلك فمما شئت كما في الثبات اذ ذات الاصال الطبيعية جوده وايضا الغريبة تضاف
 البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحارة الاسطفية تبقى بعد المفارقة بدليل ان البدن الميت بعد ما كان
 تلمس وتدرى من الحرارة في بشرته وبعض بدنه وينفتح انفاخا عظيما ولو كان في وسط البحر والثلج لكان
 الحرارة التي عنته ونفخته استفادها من خارج وتحقق ذلك ان العفونة هي حركة اجزائه النارية التي لا يستحكم
 امتزاجها بما امتزجت به من الامزجة الرطبة الى الانفصال فتجمل ما يلفها من الهوائية بحركتها الى الطبيعة النارية
 فتزبد بذلك وتشتعل فتشتعل بها الرطوبة وتغلي غليانا ينفصل به لطيفها عن كثيفها فيخرج المخرج اما الى بساط
 الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا يستول عليها العفونة اما انفصال الرطوبة او جوده الامزاج فلا يترك
 اجزائه الى الانفصال فتثبت ان الحرارة الاسطفية موجودة بعد الموت والحرارة الغريبة التي كانت تمنعها
 في هذه الجوة عن ان تستولي على وطوبى البدن فتغفها مفقودة وليست هذه الحرارة موجودة في الجوان فقط

هذا هو المركب الذي لا ينفصل عنه النار في الكثرة الى حيث يحرقه ويصل قوامه ولا في القلة الى حيث يحترق من الطبع

هذا هو المركب الذي لا ينفصل عنه النار في الكثرة الى حيث يحرقه ويصل قوامه ولا في القلة الى حيث يحترق من الطبع

هذا هو المركب الذي لا ينفصل عنه النار في الكثرة الى حيث يحرقه ويصل قوامه ولا في القلة الى حيث يحترق من الطبع
 الموجب للاعتدال في المركب مع ما يحصل بسبب النار لذلك المركب الاعتدال والذوات اللذان
 يكونون حصة ذلك المركب في النار التي تسمى النار في الكثرة الى حيث يحرقه ويصل قوامه ولا في القلة الى حيث يحترق من الطبع
 البارد الوارد على المركب بالمضادة كما تدفع ايضا الحار الغريب الوارد على المركب لاجل ان الحار الغريب لا يحاول
 تفريق المركب فالحارة الغريبة تدفع اشره بما يفيد المركب من الانصاف الحاصل بالطبع والتضيغ فعلى هذا التفاوت
 بين الحارة الغريبة والحارة الغريبة ليس بالمهيبة بل بالتفاوت بينهما كون الغريبة جزء من المركب وكون الغريبة
 ليست كل حتى لو وهما ان الحارة الغريبة صارت جزء من المركب الحارة الغريبة جزء خارجة عنه كانت الغريبة
 عند ذلك تفعل فعل الغريبة والغريبة تفعل فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحارة مغايرة بالثقل
 والحقيقة لباقى اقسام الحارة وان هذه الحارة انما يستفيدها المركب بالفيض اعليه كما يفاض النفس و
 القوى على ما حكى الشيخ عنه في جوان الشفا من انه قال الحارة التي يقبل البدن علافة النفس ليست من جنس
 الحار الاسطفي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما
 مناسب لجوهر الماء لا ينفبع عنه يعني ان اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصلت للمركب
 نوع واحد وبساطة بها يناسب البسط السماوية ففاض عليه مزاج معتدل يحفظ المركب حرارة غريبة بها توافر
 الجوة وقبول علافة النفس وفريق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطفي فذلك الحارة تنبعها الجوة التي لا
 تنبع الحارة النارية واستدل ارسطو بان اتار الحارة النارية مباينة بالذات لا تار الحارة السماوية بوجه
 الاول ان حرارة الشمس سود وجهه لقصا وينبض الفأش وحرارة النار ليست كل الثاني ان حرارة النار عندما
 تقوى على الفواكه تحرقها واما تلك فاذا استولت على الفواكه انضجتها ولذلك صابغ ادراكها في البلاد
 الحارة على ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان الاعشى يضيض ضوء الشمس ولا يضيض ضوء النار فالحاصل ان
 لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحارة السماوية غير الحارة النارية
 والغريبة من جنس الاول والثانية لان الحارة الاسطفية متى افترطت وثبتت وهما القوى افترقت
 اتصال البدن واما تلك فمما شئت كما في الثبات اذ ذات الاصال الطبيعية جوده وايضا الغريبة تضاف
 البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحارة الاسطفية تبقى بعد المفارقة بدليل ان البدن الميت بعد ما كان
 تلمس وتدرى من الحرارة في بشرته وبعض بدنه وينفتح انفاخا عظيما ولو كان في وسط البحر والثلج لكان
 الحرارة التي عنته ونفخته استفادها من خارج وتحقق ذلك ان العفونة هي حركة اجزائه النارية التي لا يستحكم
 امتزاجها بما امتزجت به من الامزجة الرطبة الى الانفصال فتجمل ما يلفها من الهوائية بحركتها الى الطبيعة النارية
 فتزبد بذلك وتشتعل فتشتعل بها الرطوبة وتغلي غليانا ينفصل به لطيفها عن كثيفها فيخرج المخرج اما الى بساط
 الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا يستول عليها العفونة اما انفصال الرطوبة او جوده الامزاج فلا يترك
 اجزائه الى الانفصال فتثبت ان الحرارة الاسطفية موجودة بعد الموت والحرارة الغريبة التي كانت تمنعها
 في هذه الجوة عن ان تستولي على وطوبى البدن فتغفها مفقودة وليست هذه الحرارة موجودة في الجوان فقط

ان لا يشك المحمودة وجوده ولا يظن ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلأ صرف واذا خسرناها بالكيفية الباقية
لنكون الا نشأفا لا ظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا في فصل الاسطقسات من
الشفة الى انما غير محسوسة وفي كتاب النفس من انما محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشياء غير محسوسة
بمعنى الانصاف محسوسة. اعلم ان الرطوبة بالنفس الثاني بنى لها البلية وبها يلها الجفاف وهو عدم البلية عما منشا
ان يكون مبدلا وهي محسوسة بالماء لا توجد الهواء وما اشهر من ان خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا انما هو
في الرطب بهذا المعنى قد يطلق البلية والرطوبة ايضا بالاشراك على جسم رطب بالمعنى الثاني جار على فاجم آخر
هذا الجسم الاخر مبدلا فان نفذ في اعماده وافاده لينا لا يجمع مبدلا بل متفعلا وبسببه بالعكس يعني انما كيفة
تقتضي صعوبة الشكل بشكل الحاوي القريب وهما معا بران للذين الصلابة فان للين كيفة تقتضي قبول الغمر
الى الباطن ويكون للشيء بها فوام غير سببا فينتقل عن ضعفه لا يمتد كثيرا ولا ينقرق بسهولة وانما يكون مقوله
الغمر سببا للرطوبة ونما سببا بسبب البسوسة والصلابة ما يقابلها فتكون انما كيفة الاستعدادية فالامام ظن
في امرين انهما من الكيفيات الملوثة وللبساك الاول المحسوسة والملاسة فان المحسوسة عبارة عن اختلاف الاجزاء في
الجسم بان يكون بعضها نائبا وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن تساويها فاما في باب الوضع الثاني للين والصلابة
وللبساك الملوثة ايضا لان اللين هو اللين بنعمه وذلك انما يمتد بامور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل
المتغير المفان لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول تلك الامور والاولان لبساك اللين لانهما
محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللا قوة والصلابة امواربعة الاول عدم الاستعداد
ومعد الثاني الشكل البلية وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان
الهواء الكثيف والرق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذلك الرياح القوية مقاومة بصلابة الرابع الاستعداد
تحولا لانفعا وذلك من باب القوة واللا قوة والقل كيفة تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم
ان كان مطلقا والخفة بالعكس ويقال ان بالاضافة باعتبار ان من الكيفيات الملوثة الثقل والخفة وكل منهما مطلق
واضافا والثقل المطلق كيفة تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة
تتبادل ما على جوانبها الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفة تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح
مفرق الفلك ويطغى فوق العناصر والثقل ايضا باعتبار ان احدهما كيفة تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر
المسافة المندبة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض وبه سبب
الثاني كيفة تقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا فليس الارض كانت لارض سابقة الى المركز وكذا الخفة ايضا
بن باعتبار ان احدهما كيفة تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة المندبة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط
لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرتب النار ويطفو على الماء الثاني كيفة تقتضي حركة الجسم بحيث اذا فليس النار
كانت النار سابقة الى المحيط قبل ما ذكر في الثقل ايضا باعتبار الاول يقتضي ان تكون مشا مكانا في النار
والهواء اعظم مسافة مكانا في الماء والارض وذلك مما لم يبين عليه بل ما ذكر في الخفة ايضا باعتبار الاول
يقتضي ان يكون الامر بعكس ذلك اي يكون مشا مكانا في الماء والارض اعظم مسافة مكانا في النار والهواء وانما

في كتاب النفس من انما محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشياء غير محسوسة

في كتاب النفس من انما محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشياء غير محسوسة

في كتاب النفس من انما محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشياء غير محسوسة

في كتاب النفس من انما محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشياء غير محسوسة

وبين ذلك بان فرض جزء من الماء مما تبغلك الفقرة لو خلى وطبعه محرك الى ان ينصل بمحرك الماء فيكون قطع
 مشا مكاني النار والهواء وان فرض محرك الماء مما تبغلك الفقرة ثم خلبت وطبعها محرك الى ان يماس محركاتها
 مقعر الهواء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر مكان الماء والارض صح ما ذكر من ان الثقل
 المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز العالم لو خلى
 وطبعه محرك الى ان ينصل بمحرك الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض والماء وان فرض كره الهواء بحيث
 يكون مركزها مركز العالم بحيث كره الماء والارض ثم خلبت وطبعها محرك الى ان يماس مقعرها كره الماء فقد
 تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكر من ان خفيف المضاف
 يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا لم يصح وقيل في الجواب ان فرض كره الماء بحيث يماس مقعرها
 مقعر الفلك فانها تحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها محرك الارض فقد تحركت في مسافة امكنة النار والهواء
 واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدها فانها تحرك بطبعها الى ان يماس محدها مقعر الهواء فقد
 تحركت في مسافة مكان الارض والماء وظان المسافة الاولى اكثر من الثانية فاذا فرض كره الهواء بحيث يكون
 مقعرها مما تبغلك الفلك او بحيث يكون مركز العالم على محدها كان على عكس كره الماء فيكون الماء ثقلا
 بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة
 الى الماء فقط لانها يتشاركان في اشمال كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل
 في الماء غالبته على حصة الخفة فيه والحال في الهواء على عكس الماء فصا احدهما بالقياس الى الآخر ثقلا والآخر خفيا
 الى الاول خفيفا والآخر ثقلان هذا الجواب على ان ثخن ثلثة عناصر عظم من ثخن عنصر بل ثخن عنصر اعظم من ثخن
 عنصر واحد لان ثخن الماء مثله بين طرقة النسبة في الصورة الاولى اعني الصورة المفروضة للثقل المتساك ان
 ثخن الهواء مثله بينهما في الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة للخفة المتساك وذلك مما لا يبرهن عليه بل قد سبق
 الى الوهم ان اثخان العناصر الاربعة متساوية واعني بالثخن ما بين سطح المحرك والمقعر المحي به من المحيط والمركز
 في المصنوع ولو سلمنا ذلك منه لم يخرج في الجواب الى هذا الطول بل كان يكفي ان يقول نفرض مقعر كره الماء بحيث
 يماس مقعر الفلك ثم نفرض انها خلبت بطبعها فانها تحرك الى ان يماس مقعرها محرك كره الارض فيتحرك المقعر
 ثخن النار والهواء والماء ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان يقول نفرض كره الهواء بحيث يكون مركز
 العالم على محدها ثم نفرضها قد خلبت بطبعها فانها تحرك الى ان يماس محدها مقعر كره النار فيتحرك المقعر
 ثخن كره الهواء وثخن كره الماء ونصف قطر الارض ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كره النار
 فقد تحركت في اكثر المسافة المذكورة وبهذا القدر يدفع السافض ويظهر الحركة في اكثر المسافة التي بين المركز
 والمحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل من عنصر الماء والهواء مع بساطتها حصة من الخفة وحصة من الثقل مع
 وضوح بطلانها فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان يقضي امرين متضادين وكذا الى ما ارتكبه من حركة كل من هذين
 البسطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط الى المركز مع انهما فان العنصر الثقيل المتساك اذا
 وجد المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون المطب بالطبع مهيوبا عنه بالطبع وانما غايته الامر ان الثقل الطويل اذا

بين ذلك بان فرض جزء من الماء مما تبغلك الفقرة لو خلى وطبعه محرك الى ان ينصل بمحرك الماء فيكون قطع
 مشا مكاني النار والهواء وان فرض محرك الماء مما تبغلك الفقرة ثم خلبت وطبعها محرك الى ان يماس محركاتها
 مقعر الهواء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر مكان الماء والارض صح ما ذكر من ان الثقل
 المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز العالم لو خلى
 وطبعه محرك الى ان ينصل بمحرك الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض والماء وان فرض كره الهواء بحيث
 يكون مركزها مركز العالم بحيث كره الماء والارض ثم خلبت وطبعها محرك الى ان يماس مقعرها كره الماء فقد
 تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكر من ان خفيف المضاف
 يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا لم يصح وقيل في الجواب ان فرض كره الماء بحيث يماس مقعرها
 مقعر الفلك فانها تحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها محرك الارض فقد تحركت في مسافة امكنة النار والهواء
 واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدها فانها تحرك بطبعها الى ان يماس محدها مقعر الهواء فقد
 تحركت في مسافة مكان الارض والماء وظان المسافة الاولى اكثر من الثانية فاذا فرض كره الهواء بحيث يكون
 مقعرها مما تبغلك الفلك او بحيث يكون مركز العالم على محدها كان على عكس كره الماء فيكون الماء ثقلا
 بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة
 الى الماء فقط لانها يتشاركان في اشمال كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل
 في الماء غالبته على حصة الخفة فيه والحال في الهواء على عكس الماء فصا احدهما بالقياس الى الآخر ثقلا والآخر خفيا
 الى الاول خفيفا والآخر ثقلان هذا الجواب على ان ثخن ثلثة عناصر عظم من ثخن عنصر بل ثخن عنصر اعظم من ثخن
 عنصر واحد لان ثخن الماء مثله بين طرقة النسبة في الصورة الاولى اعني الصورة المفروضة للثقل المتساك ان
 ثخن الهواء مثله بينهما في الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة للخفة المتساك وذلك مما لا يبرهن عليه بل قد سبق
 الى الوهم ان اثخان العناصر الاربعة متساوية واعني بالثخن ما بين سطح المحرك والمقعر المحي به من المحيط والمركز
 في المصنوع ولو سلمنا ذلك منه لم يخرج في الجواب الى هذا الطول بل كان يكفي ان يقول نفرض مقعر كره الماء بحيث
 يماس مقعر الفلك ثم نفرض انها خلبت بطبعها فانها تحرك الى ان يماس مقعرها محرك كره الارض فيتحرك المقعر
 ثخن النار والهواء والماء ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان يقول نفرض كره الهواء بحيث يكون مركز
 العالم على محدها ثم نفرضها قد خلبت بطبعها فانها تحرك الى ان يماس محدها مقعر كره النار فيتحرك المقعر
 ثخن كره الهواء وثخن كره الماء ونصف قطر الارض ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كره النار
 فقد تحركت في اكثر المسافة المذكورة وبهذا القدر يدفع السافض ويظهر الحركة في اكثر المسافة التي بين المركز
 والمحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل من عنصر الماء والهواء مع بساطتها حصة من الخفة وحصة من الثقل مع
 وضوح بطلانها فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان يقضي امرين متضادين وكذا الى ما ارتكبه من حركة كل من هذين
 البسطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط الى المركز مع انهما فان العنصر الثقيل المتساك اذا
 وجد المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون المطب بالطبع مهيوبا عنه بالطبع وانما غايته الامر ان الثقل الطويل اذا

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

صانعه فليطلب عليه وياخذ المركز منه فليزوم حركة الثقل المتضامن المركز لكن لا بالطبع بل بالضرورة كذا الخفيف المتضامن اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع واللازم المحذور المذكور بل يسكن فيه عالمه ايضا الخفيف المطلق فاذا صادف اخر جبر من شكا والحاصل ان الثقل مظا يطلب المركز والخفيف يطلب المحيط لكن ذلك الطلب المطلق من كل منهما اقوى اكلهما هو ^{المتضامن} من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المتضامن وياخذ المركز والمحيط منه ويحصل الجواب عما اورد على ما ذكر في الثقل الاضافي بالاغتيا الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضنا عند محب النار وخليتا وطبعهما محركا نحو المركز فكانت الارض ساقطة فلهذا فليزوم ان يكون الهواء ثقيل امضا فاولس كذا وكذا عما اورد على ما ذكر في الحفة الاضافية بالاغتيا الثاني من ان النار والماء اذا فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار ساقطة فليزوم ان يكون الماء خفيفا مضا فاولس كذا فان قيل فعلى ما ذكرت لا يفتح تعريف الثقل الاضافي في قولهم لكنه لا يبلغ المركز كذا لا يصح في تفسير الحفة الاضافية قولهم لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقل المتضامن قد يبلغ المركز والخفيف المتضامن قد يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على مكانهما الطبيعي ومقصداهما الاصل كما انها كالتقسيم بالثقل المطلق والخفيف المطلق قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضا مشغولين بالثقل والخفيف المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر الاربع على الترتيب الشهيرة امكنها الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقل المتضامنها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي وذابله فغايته الخروج وكما ان الزايلة انما يتصور بقدر ثقله عناصر اعني النار والهواء والماء وذلك بان يفرض مفعول الماء الذي كان مما ساء المحب الارض مما ساء المفعول انك فرض انه بعد ذلك خلى وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا تبلغ المركز ولكن تقطع اكثر المسافة التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المتضامن اذا فرض انه خرج من مكانه الطبيعي يتحرك وبعد عن المحيط كما لا بعد لا يتصور ذلك الا بان يفرض مركز العالم على محله فاذا خلى وطبعه لزم ان يتحرك الى ما ساء مفعول النار فليزوم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا تبلغ المحيط ولكن تقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل طبيعي في شئ نفسه لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل عقبهما بما باحت الميل مظا وهو ان يسميه المتكئون اعتداء وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما ينافعه هو ينقسم الى اني وعرضي لانه ان قام خفيفا بما وصفه فهو ذاتي وان لم ينف بخر خفيفة بل باجباره فهو مركب قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي وفسي ونفسا لان حدثه في محله الخفيف ان كان من اثر امر خارج عن ذلك المحل الى صباين له في الوضع فهو قسري كما في السهم المرمي وان كان حدثه فيه من اثره ما لا يباينه وضعا فان كان مع قصد وشعور ونفسا ولا فطري سواء افضته القوة على رتبة واحدة ابد اكمل الحجر المسكن في الجوا وافضته على رتبة مختلفة كميل النبات الى الضوء والنزول والبراد بالطبيعة هي هنا ما يصد عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة والمراد بالنفسا هي هنا الارادية منهم فمن جعل النفس اعم منه ومن احدث في الطبيعي اعني لا يكون على رتبة واحدة لاخصا بذوات الانفس فما يختلف على حسب افضله النفس وهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ويحصل الطبيعة بما يصد عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة وهو العلة الفيزية للحركة اي هو سبب مقتض للحركة افضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع وباعتبار

يصدق عن الثابت متغير يردان بين ان الميل ما لا بد منه في الحركة وذلك لان الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف
 ونسبة الحركة الى الله هو الطبيعة او الفاسر الى تلك المراتب على السوية فيمنع ان يصدق عن ذلك الحركة شي من تلك المراتب
 الا بوسط امر كمراتب متفاوتة في الشدة والضعف ايضا فيمنع بكل واحد من هذه المراتب صدور مرتبة معينة
 من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما يثبت بالحركة بالطبيعة او الفاسر لان الحركة بالارادة جازان يقتضي مرتبة
 معينة من الحركة بحسب رتبة المرتبة على اعتقاد ملائمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعرض عليه بان الميل يقتضي
 الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة او الفاسر الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من
 مراتب الطبيعة او الفاسر الى ما لا بد منها من امر آخر يوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند الى اصل الميل الى الطبيعة
 او الفاسر يستند اشده ووضعه الى امر مختلف اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعها واما خارجة
 كقوة المعاو في الحروف وغلظه اجيب بان لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او الفاسر شدة وضعها الى تلك
 الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل قبل ليس المقصود ما ذكر اثبات وجود الميل لانه بدعي محسوس لا شك ان
 له مدخل في وجود الحركة فان الحجر المسكون في الهواء يحس منه مدافعة ويعلم منه بالضا انها تقتضي نزول الحجر بل المقصود
 بنا الحكم في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام في انه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل في الحركة
 الاليفية وكذا في الحركة الوضعية والكيفية والاعا في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حاله السكون لا يثبت
 كونه لانه مقتضية للحركة فان من احس بالميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة ومختلفة مضادة
 بعين الميل المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمع في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين مبالغة اثبات ان جهتين
 مختلفتين فان الميل اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين
 كما ان السفينة تتحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها ايضا وكذا لا يمنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى
 جهة واحدة كالحجر المرمى الى جهة السفلى اما اذا كان الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب
 القريب للحركة فلو اجتمع مبالغة مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد
 في حالة واحدة يتحرك الى جهتين مختلفتين وهو بطل بالضا قول فيه بحث لان السبب القريب يختلف عنه الاثر
 لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك مبالغة مختلفان يمنع كل منهما الاخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم
 الى جهتين مختلفتين قبل لاجتماع المبالغة في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذا
 للحركة الى جهتين مختلفتين وان ربط بالضا لكونه يتحرك اليهما معا اقول احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون
 من الفاسر كما اشرنا اليه فلا يلزم اقتضاء الجسم الواحد بالذات للحركتين المختلفتين ومنثا الاشياء اشترط
 لفظ الذاتين بين المعنى المذكور ههنا وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين
 في الحركة الاليفية والوضعية دون الحركة الكيفية واراد بالضا الضا المشهور واذا كانا الى جهتين متقابلتين
 كان بينهما ايضا حقيفة ولما كانت لجهتين الحقيقتين اثنتين انحصر الميل الطبيعي في ههنا احدهما الميل الهابط وهو
 الثقل والاخر الميل الصاعد وهو الخفة واما الفسر والنفسا فيختلفان بحسب اختلاف الحركات الفسيرة و
 الارادة هذا اقول ولحق ان الاعتماد بين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يمتصو اجتماعهما في شيء

المراد من الفاسر ما لا بد منه في الحركة وذلك لان الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف
 ونسبة الحركة الى الله هو الطبيعة او الفاسر الى تلك المراتب على السوية فيمنع ان يصدق عن ذلك الحركة شي من تلك المراتب
 الا بوسط امر كمراتب متفاوتة في الشدة والضعف ايضا فيمنع بكل واحد من هذه المراتب صدور مرتبة معينة
 من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما يثبت بالحركة بالطبيعة او الفاسر لان الحركة بالارادة جازان يقتضي مرتبة
 معينة من الحركة بحسب رتبة المرتبة على اعتقاد ملائمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعرض عليه بان الميل يقتضي
 الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة او الفاسر الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من
 مراتب الطبيعة او الفاسر الى ما لا بد منها من امر آخر يوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند الى اصل الميل الى الطبيعة
 او الفاسر يستند اشده ووضعه الى امر مختلف اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعها واما خارجة
 كقوة المعاو في الحروف وغلظه اجيب بان لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او الفاسر شدة وضعها الى تلك
 الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل قبل ليس المقصود ما ذكر اثبات وجود الميل لانه بدعي محسوس لا شك ان
 له مدخل في وجود الحركة فان الحجر المسكون في الهواء يحس منه مدافعة ويعلم منه بالضا انها تقتضي نزول الحجر بل المقصود
 بنا الحكم في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام في انه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل في الحركة
 الاليفية وكذا في الحركة الوضعية والكيفية والاعا في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حاله السكون لا يثبت
 كونه لانه مقتضية للحركة فان من احس بالميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة ومختلفة مضادة
 بعين الميل المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمع في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين مبالغة اثبات ان جهتين
 مختلفتين فان الميل اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين
 كما ان السفينة تتحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها ايضا وكذا لا يمنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى
 جهة واحدة كالحجر المرمى الى جهة السفلى اما اذا كان الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب
 القريب للحركة فلو اجتمع مبالغة مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد
 في حالة واحدة يتحرك الى جهتين مختلفتين وهو بطل بالضا قول فيه بحث لان السبب القريب يختلف عنه الاثر
 لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك مبالغة مختلفان يمنع كل منهما الاخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم
 الى جهتين مختلفتين قبل لاجتماع المبالغة في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذا
 للحركة الى جهتين مختلفتين وان ربط بالضا لكونه يتحرك اليهما معا اقول احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون
 من الفاسر كما اشرنا اليه فلا يلزم اقتضاء الجسم الواحد بالذات للحركتين المختلفتين ومنثا الاشياء اشترط
 لفظ الذاتين بين المعنى المذكور ههنا وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين
 في الحركة الاليفية والوضعية دون الحركة الكيفية واراد بالضا الضا المشهور واذا كانا الى جهتين متقابلتين
 كان بينهما ايضا حقيفة ولما كانت لجهتين الحقيقتين اثنتين انحصر الميل الطبيعي في ههنا احدهما الميل الهابط وهو
 الثقل والاخر الميل الصاعد وهو الخفة واما الفسر والنفسا فيختلفان بحسب اختلاف الحركات الفسيرة و
 الارادة هذا اقول ولحق ان الاعتماد بين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يمتصو اجتماعهما في شيء

المختلفات

اختلاف الميلين مقتضى جهة واحدة فيكونا مختلفين في خلاف اجزاء فيكونا مختلفين
 في جهة واحدة فيكونا مختلفين في خلاف اجزاء فيكونا مختلفين

واحد باعينا واحد ولا تضاد بين ما سألنا من المبول لانها قد يجهل كما في الحجر المرحا الى فوق فان فيه ميلا الى جهة
 وذلك وميلا الى جهة السفلى ايضا واللا يختلف في السرعة والبطء ليجز ان المرمي الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة
 واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعينا الفاعل لانه محذور فضا ولا باعينا معان خارجي في المسافة لاتحادها
 بالفض ولا باعينا معان داخل اذ المفروض ان لا ميل فيه الى جهة السفلى واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة
 معانفة للحركة الفسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اولى لانها قوة سارية في الجسم منفسمة بانفسا فلذلك كانت
 ابطا واستدل بوجه آخر وهو ان الحفلة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى تفت في الوسط قد فعل فيها
 كل واحد منهما فعلا معا واما بقضية جذب الاخر وليس لك المعاق في نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك
 الحفلة في هذه الحالة اصلا وليس بقوة الجاذب فانه ما لم يفعل في الجذب فعمله لم يصح مجرد قوته عابا الفعل
 فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الفعل الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلى عن المعارض لا
 انجذب الحفلة الى جهة ومدافعها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجوب شيء يقضي الدفع الى جهة مخصوصة
 وليس لك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو والسفل وما فعله الجاذبان ليس كذا انما هو ميل الى جهة جذب
 ولو لا ثبوتها لساوى ذوالعابن وعادة يردان بين ان الجسم القابل للحركة الفسرية لا بد فيه من ميل قبل ما في
 ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقر البرهان انه لو لا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة الفسرية لساوى حركة
 الجسم في العابن وحركة الجسم العديم العابن والثاني ظ البطلان بآ الملازمة اننا نترض جسيما متحركا بالفسر عديم
 المعارض اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا لقطع مسافة متما في زمانا ونفرض جسيما اخر في ميل ومقا
 ما يقطعها وبين ان يقطعها في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض ولا نسبة الى الميل
 المفروض ولا نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذو الميل المفروض ولا يكون في مثل زمانا عديم المعارض يتحرك بالفسر
 مثل مسافة فيساوي حركتنا مفسون ذى عابن وغيره عابن وقد ذكرنا في بحث امتناع الخلاء ما لم يعلم منه تخلف
 هذا المقام بما لا يرد عليه من المنقضى الا برام فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه فنقد اخرين يعني عند المتكلمين هو
 جنس يتنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتمادا وبما نل ونختلف باعتبارها
 يعني ان الاعتمادات ثمانية اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة ومنه انقل يعني طائفة منهم
 من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة لجهة السفلى واخرون منهم جعلوه مغايرا يعني عند طائفة اخرى منهم انقل
 مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكل ما زاد انضمام اجزائه كان اقل ومنه لازم ومفارق فتموا
 الاعتماد الى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقل في جهة السفلى واعتماد الخفيف في جهة العلو الى اعتماد مفارق وهو
 الاعتماد من المذكورين مثل اعتماد الثقل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفلى ونفكر الاعتماد الى محل الاعتر
 لان الاعتماد عرض وكل عرض مفقود الى محل ولا متناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد مفقود الى محل واحد اعتر
 وهو مقدر لنا يعني ان الاعتماد يحدث بسبب اعينا وينتفي بحسب صلو ففنا فيكون صادرا عن اعنا بحسب قديمنا
 وينولد منه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد ينولد منه اشياء بعضها
 ينولد عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها ينولد عنه بواسطة وما ينولد عنه بلا واسطة قد ينولد عنه لذاته بلا واسطة

في قوله واحد باعينا واحد ولا تضاد بين ما سألنا من المبول لانها قد يجهل كما في الحجر المرحا الى فوق فان فيه ميلا الى جهة
 وذلك وميلا الى جهة السفلى ايضا واللا يختلف في السرعة والبطء ليجز ان المرمي الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة
 واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعينا الفاعل لانه محذور فضا ولا باعينا معان خارجي في المسافة لاتحادها
 بالفض ولا باعينا معان داخل اذ المفروض ان لا ميل فيه الى جهة السفلى واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة
 معانفة للحركة الفسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اولى لانها قوة سارية في الجسم منفسمة بانفسا فلذلك كانت
 ابطا واستدل بوجه آخر وهو ان الحفلة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى تفت في الوسط قد فعل فيها
 كل واحد منهما فعلا معا واما بقضية جذب الاخر وليس لك المعاق في نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك
 الحفلة في هذه الحالة اصلا وليس بقوة الجاذب فانه ما لم يفعل في الجذب فعمله لم يصح مجرد قوته عابا الفعل
 فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الفعل الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلى عن المعارض لا
 انجذب الحفلة الى جهة ومدافعها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجوب شيء يقضي الدفع الى جهة مخصوصة
 وليس لك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو والسفل وما فعله الجاذبان ليس كذا انما هو ميل الى جهة جذب
 ولو لا ثبوتها لساوى ذوالعابن وعادة يردان بين ان الجسم القابل للحركة الفسرية لا بد فيه من ميل قبل ما في
 ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقر البرهان انه لو لا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة الفسرية لساوى حركة
 الجسم في العابن وحركة الجسم العديم العابن والثاني ظ البطلان بآ الملازمة اننا نترض جسيما متحركا بالفسر عديم
 المعارض اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا لقطع مسافة متما في زمانا ونفرض جسيما اخر في ميل ومقا
 ما يقطعها وبين ان يقطعها في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض ولا نسبة الى الميل
 المفروض ولا نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذو الميل المفروض ولا يكون في مثل زمانا عديم المعارض يتحرك بالفسر
 مثل مسافة فيساوي حركتنا مفسون ذى عابن وغيره عابن وقد ذكرنا في بحث امتناع الخلاء ما لم يعلم منه تخلف
 هذا المقام بما لا يرد عليه من المنقضى الا برام فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه فنقد اخرين يعني عند المتكلمين هو

فصل في الاعتمادات
 بين ذين لا يمتنع في قوله واحد
 ان كل من يذو من يفتقد في الحفلة
 شيئاً من انفسه او في الحفلة
 فليس الاعتماد في جهة واحدة
 بل هو في جهة واحدة او في جهتين

في قوله واحد باعينا واحد ولا تضاد بين ما سألنا من المبول لانها قد يجهل كما في الحجر المرحا الى فوق فان فيه ميلا الى جهة
 وذلك وميلا الى جهة السفلى ايضا واللا يختلف في السرعة والبطء ليجز ان المرمي الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة
 واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعينا الفاعل لانه محذور فضا ولا باعينا معان خارجي في المسافة لاتحادها
 بالفض ولا باعينا معان داخل اذ المفروض ان لا ميل فيه الى جهة السفلى واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة
 معانفة للحركة الفسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اولى لانها قوة سارية في الجسم منفسمة بانفسا فلذلك كانت
 ابطا واستدل بوجه آخر وهو ان الحفلة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى تفت في الوسط قد فعل فيها
 كل واحد منهما فعلا معا واما بقضية جذب الاخر وليس لك المعاق في نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك
 الحفلة في هذه الحالة اصلا وليس بقوة الجاذب فانه ما لم يفعل في الجذب فعمله لم يصح مجرد قوته عابا الفعل
 فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الفعل الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلى عن المعارض لا
 انجذب الحفلة الى جهة ومدافعها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجوب شيء يقضي الدفع الى جهة مخصوصة
 وليس لك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو والسفل وما فعله الجاذبان ليس كذا انما هو ميل الى جهة جذب
 ولو لا ثبوتها لساوى ذوالعابن وعادة يردان بين ان الجسم القابل للحركة الفسرية لا بد فيه من ميل قبل ما في
 ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقر البرهان انه لو لا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة الفسرية لساوى حركة
 الجسم في العابن وحركة الجسم العديم العابن والثاني ظ البطلان بآ الملازمة اننا نترض جسيما متحركا بالفسر عديم
 المعارض اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا لقطع مسافة متما في زمانا ونفرض جسيما اخر في ميل ومقا
 ما يقطعها وبين ان يقطعها في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض ولا نسبة الى الميل
 المفروض ولا نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذو الميل المفروض ولا يكون في مثل زمانا عديم المعارض يتحرك بالفسر
 مثل مسافة فيساوي حركتنا مفسون ذى عابن وغيره عابن وقد ذكرنا في بحث امتناع الخلاء ما لم يعلم منه تخلف
 هذا المقام بما لا يرد عليه من المنقضى الا برام فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه فنقد اخرين يعني عند المتكلمين هو

شرط وقد يولد بشرط فهذا ثلثة اقسام الاول ما يولد عنه لذاته من غير شرط كالانوار فانها مولدة عن الاعمال بالاول
ولا بشرط والثاني ما يولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكنة
الثالث ما يولد عنه لذاته لكونه واسطة كالام فانها تولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن النقص في التولد عنه
او ابل المبصر او هي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرة بمعنى سواء كان اولاً وبالذات وثانياً وبالعرض
ومنها اويل المبصرات فالامور التي تدرك بالبصر مظهر هي الضوء واللون والاطراف والحجم والبعد والوضع والشكل
والنقطة والانعكاس والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة والشفافة والكثافة والظلمة والظلمة
والفصح والثابتة والاختلاف ههنا امور راجعة الى ما ذكرنا في ترتيب احوال تحت الوضع والنفوس كالكتابات وغيرها
داخل تحت الترتيب في الشكل والاستقامة والانعكاس والتحدث في النفس متعلقة بالشكل والكثرة والقلّة باعتبار
للعدد والضخ والكثرة داخل تحت الشكل والحركة والبشر والطلافة والعبوس والنفطية داخل تحت الشكل
والسكون والبصرية كالرطوبة في السبائك واليبوسة في التماسك اما المدد كالبصر ولا وبالذات عند
فهو اللون والضوء وهذا اعني المبصر بالذات عند الجهل هو الذي لا يمتد من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد تحققت
فيما سبق معنى المبصر ولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاصوات ومنهم من سمي فزع من المعقول في المبصر وبالذات
هو ان لا يتوقف ابصاراً على ابصار غيره ويتوقف ابصاراً على ابصار غيره وذلك هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف
ابصاراً على وجود الضوء وابصاراً فلا يكون مبصراً اولاً ولكل منهما طرفان اى لكل من اللون والضوء طرفان
اما طرفا اللون فالبياض والسود كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء الاقوى للاول
حقيقة اى اللون حقيقة شبهه على طلاق قول من زعم انه لا حقيقة لشي من الالوان اصلاً والبياض انما يتجمل من مخالطة
الهواء المضى للجسام الشفافة المتصغرة جداً كالشمع وزبد الماء فانهما مركبان من اجزاء مائية متصغرة جداً
وليس بينهما تفاعل يؤدي الى مزاج تترتب عليه لون بل تدخل تلك الاجزاء هواء اشعة فاقضيه من الاجرام العلوية
ويشعركس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض ويزاكر الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشعركس البياض
الشمس اذا اشرفت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار غير مستدير يرى لك الشعاع كأنه لون بياض فاذا را
الحل الشعاع المنعكس على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشيء وشبهه فتجسم بانه بياض فالامر المحسوس فيها موجود
في الخارج الا انه ليس ببياض فيكون البياض فيها متخيلاً لا متحققاً وكذا الحال في الزجاج المدفون باعمال هذا
اولى من الشمع وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين اجزاء المائية والهوائية في الشمع وزبد الماء تفاعل
ومزاج صحيح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدفون لانه اجزاءه يابسة صلبة لا يلبس بعضها ببعض فلا
يجري بينهما فعل وانفعال وبعده من ذلك موضع الشئ من الزجاج الثخين فانه يرى لك الموضع ابصاراً
الاشعة مع كونه ابعد من حدث المزاج فيه اذ لا يصبو فيه تصغير الاجزاء ولا تماسها والمزاج لا يمكن حصوله بينهما
والسود يتجمل بضد ذلك اعني بسبب عدم غور الهواء والضوء في غور الجسم وباقى الالوان يتجمل بمخيل في اختلاف
وتفاوت مخالطة الهواء ونهم من قال الماء يوجب السوادى يوجب تخميلة لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل
الى الجسم نفذت اعماقه اخرج منها الهواء وليس شفافاً كاشفاً الهواء حتى ينفذ الضوء في السطوح فيبقى

لان اللون لا يبق على رفته صنف فلم يجمع مع الآخر ولما الثالث فانه يلزم ان لا يكون شي منهما موجودا البتة بل
 الموجود لون آخر هو متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شي منهما على صفة التي كانت ثابتة له عند
 حالة الانفصال انتفاءه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا ويركب منهما لون اخر متوسط بينهما ويكون المدمج
 ذلك اللون المركب من كل واحد منهما واحدا وهو وقت اللون على الثاني اي الضوء في الادراك لا لا وجوده في
 الضوء شرط رؤيته اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيرهما محكما قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند حصول
 الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء
 اللون المعين واستدل الشيخ بان لا يرى اللون في الظلمة فذلك ما العدم في نفسه او لوجود العاين عن رؤيته وهو الظلمة
 اذا عاين هناك والثاني بطلان الظلمة غير باقية عن الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا
 نارا ورده بان عدم الرؤيه لانقضاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جثما ملونا بلونا مخصوصا
 كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياض شديدا
 وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياض اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف مخالفة بالمهية بوجه كل
 منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فيوجد
 من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا فقدت مراتب الضوء باسرها فقدت
 الالوان كلها وانما قلنا يحدس من ذلك ولم نقل يعلم من ذلك لاحتمال ان يقر ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة
 الضوء عند انتفاءها ليس انتفاءها بل امر آخر مجهول لنا وانما يجوز ان يكون للون طبقة غير مشروطة بشي من مراتب
 الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون ضمنها الا ان الحدس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في
 المثال المذكور ليس في انتفاء اللون الواحد بالشخص عند المحسوس مراتب لصفوفان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند
 المحسوس بطلان الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور
 فهو من تبدل الانكشافات تبدل المنكشافات وايضا ان الوصل الى المحسوس مشترك ناره هو اللون مع ضوءه
 واخرى ذلك اللون مع ضوءه شديدا ولما كان المجموع الوصل اليه الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من
 المجموع الوصل اليه الاول يؤمن ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا ازل في ذلك تاملا شيئا من
 اللون عن الضوء فيها وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس شرط لوجود
 اللون بان قول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وهو
 لان ان اراد بالمشروطية التوقف عنه وان اراد المعية والاعم فهو صحيح على انه قد صرح بوجود الضوء بدون
 اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران حتما اي المغايرة بينهما مستفادة من المحسوس
 وذلك لان الجسم الابيض والاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد المحسوس بوجود شيئين على سطحه احدهما انبغاث
 المحسوس الاخر ظله بسبب الاجل وزعم بعض الناس ان الضوء ليس موجودا اذا بدا على اللون بل هو عين ظهور اللون ففي
 المثال المذكور ليس على سطح الجسم الالوان بيضاء او سودا قد ظهر للمحسوس قالوا الظهور المطلق هو الضوء وانقضاء المطلق هو
 الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وبغاوت مراتب الظل بمسببات القرب والبعد من الطرفين فاذا اختلف المحسوس مرتبة

في قوله ان اللون لا يبق على رفته صنف فلم يجمع مع الآخر ولما الثالث فانه يلزم ان لا يكون شي منهما موجودا البتة بل
 الموجود لون آخر هو متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شي منهما على صفة التي كانت ثابتة له عند
 حالة الانفصال انتفاءه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا ويركب منهما لون اخر متوسط بينهما ويكون المدمج
 ذلك اللون المركب من كل واحد منهما واحدا وهو وقت اللون على الثاني اي الضوء في الادراك لا لا وجوده في
 الضوء شرط رؤيته اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيرهما محكما قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند حصول
 الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء
 اللون المعين واستدل الشيخ بان لا يرى اللون في الظلمة فذلك ما العدم في نفسه او لوجود العاين عن رؤيته وهو الظلمة
 اذا عاين هناك والثاني بطلان الظلمة غير باقية عن الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا
 نارا ورده بان عدم الرؤيه لانقضاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جثما ملونا بلونا مخصوصا
 كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياض شديدا
 وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياض اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف مخالفة بالمهية بوجه كل
 منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فيوجد
 من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا فقدت مراتب الضوء باسرها فقدت
 الالوان كلها وانما قلنا يحدس من ذلك ولم نقل يعلم من ذلك لاحتمال ان يقر ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة
 الضوء عند انتفاءها ليس انتفاءها بل امر آخر مجهول لنا وانما يجوز ان يكون للون طبقة غير مشروطة بشي من مراتب
 الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون ضمنها الا ان الحدس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في
 المثال المذكور ليس في انتفاء اللون الواحد بالشخص عند المحسوس مراتب لصفوفان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند
 المحسوس بطلان الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور
 فهو من تبدل الانكشافات تبدل المنكشافات وايضا ان الوصل الى المحسوس مشترك ناره هو اللون مع ضوءه
 واخرى ذلك اللون مع ضوءه شديدا ولما كان المجموع الوصل اليه الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من
 المجموع الوصل اليه الاول يؤمن ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا ازل في ذلك تاملا شيئا من
 اللون عن الضوء فيها وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس شرط لوجود
 اللون بان قول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وهو
 لان ان اراد بالمشروطية التوقف عنه وان اراد المعية والاعم فهو صحيح على انه قد صرح بوجود الضوء بدون
 اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران حتما اي المغايرة بينهما مستفادة من المحسوس
 وذلك لان الجسم الابيض والاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد المحسوس بوجود شيئين على سطحه احدهما انبغاث
 المحسوس الاخر ظله بسبب الاجل وزعم بعض الناس ان الضوء ليس موجودا اذا بدا على اللون بل هو عين ظهور اللون ففي
 المثال المذكور ليس على سطح الجسم الالوان بيضاء او سودا قد ظهر للمحسوس قالوا الظهور المطلق هو الضوء وانقضاء المطلق هو
 الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وبغاوت مراتب الظل بمسببات القرب والبعد من الطرفين فاذا اختلف المحسوس مرتبة

لا في استخراج كل صرح به سبب في حاشية المطبع مع ولا به خط

مراتب الظهور ثم شاهد بعد ما هو أكثر ظهوراً أو هم ان هناك برتقا ولعانا ولبس لامر كبل لبس هناك كهيئة زائداً
على اللون للظهور ثم واثم وأسندوا عليه بان للامع باللبل مثل البراغيز مضبنا في الظلمة ولا يرى ضوء في السراج
القمري ثم مضبنا ضوء شديداً ولا يرى ضوء في ضوء الشمس ما هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة وكما
للأمع باللبل قدر من الظهور حتى ان ذلك الظهور كهيئة زائدة على اونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى الامع
لم يزل لعانا الزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمري ضد ظهران اخواه هذه الاشياء البت لا تظهر الا
عند الحس كما ان ذوالها ليس لاختفاء الواضعا فلا يكون الضوء كهيئة زائدة على اللون وظهوره قال الامام لا يبعد
ان يكون لما ذكره ناشر في اختلاف احوال الادراكات لكننا مع ذلك ندعي ان الضوء كهيئة وجوده زائدة
لان البياض والسواد قد يتشارك في الضوء ويتخالفان في مهيئتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وأعرض
عليه يجوز اشتراك منخالف في المهيئة في ظهورهما عند الحس فالمعتمد اما شهادة الحس اما ان البلور والماء اذا
كان في ظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءه وليس لهما لون فلا يكون الضوء ظهور اللون فابلان للشد والضعف
المباينان نوعاً اي كل من الضوء واللون قابل للشد والضعف القابل للشد والضعف يكون الاشد منه نوعاً ما
للاضعف منه هو المراد من قوله المباينان نوعاً ويكون تقدير الكلام فابلان للشد والضعف فيكون في كل
الاشد والاضعف المباينان نوعاً وأسندوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلاً الشد
بخالف الضعف فلا يخ امان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني بطلان لا يمكن التفتت
في السواد بل في امر خارج عنه لكننا نعلم قطعاً ان التفاوت في السواد بغير فغز لا اول فيكون الاشد نوعاً ما
للاضعف وأعرض عليه بان السواد بغير خارج عن مهيئتهما لما نقرر عند من ان المقول بالتشكيك من عوارض
هو عليه من الافراد وأسندوا عليه بوجهين الاول ان نسبة المهيئة وذاياتها الى الجزئيات على السواء فاجمع
الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهناً وخارجاً لا يتصور التحقق المهيئة وذاياتها و يرتفع بارتفاع المهيئة
ذاياتها وان المهيئة وذاياتها متفردة عليها ذهناً فلا يكون المهيئة وذاياتها بالنسبة الى شيء منها اقتر
او اولي واشد تقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجوه لا يقتضي تقدمه عليه بالمهيئة فان نسبة المهيئة الى الجزئيات
المقدم بالوجوه كنسبتها الى الجزئيات المتأخر بالوجوه فلا يكون المهيئة وذاياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك
بل المقول بالتشكيك من العوارض وأعرض عليه بان هذا الدليل بغيره جاز في الامر الخارجي لا جميع الجزئيات متساوية
في ان تحققها ذهناً وخارجاً بصورتها ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهناً فلا يكون
الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات اولي وافدم واشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذا الاحوال استثناء
التشكيك في الامر الخارجي كل المنع مشترك والجواب عنه هناك هو الجواب بهما الثاني ان الامر الذي يتحقق التفاوت
حسب وجوده الاشد والاضعف لم يكن داخل المهيئة لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء
كان داخلها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانقضاء بعض الاجزاء مثلاً الخصوصية التي توجد في نور الشمس
القمري كانت من ذايات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءه والا لم يكن تفاوت النورين في نفس المهيئة فان قيل لو
صح هذا الدليل لم ان لا يكون العارض انهم مقول بالتشكيك قابلاً للشد والضعف لان القدر الزائد داخل

مفهوم العارض ومهيته فلا اشتراك للضعف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لانها هو مفهوم العارض فيها على
 سواء مثلا الخصوصية التي توجد بياض الثلج دون العاج ان كانت باخوة في مفهوم البياض لم يكن فيها في العاج من
 معروضاته والا لكان مفهوم البياض فيها على سواء واجيب بانه داخل في مهية المعروض الاشد وان لم يكن داخل
 في مهية العارض ولا في مهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض شأونه في جميع المعروضات
 اقول ولما قيل ان يقول فتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت المهية وذلك انه كاجاز التفاوت في العاج
 باعتبار ارجاعه عنه داخل في مهية بعض المعروضات فكيف يجوز في المهية باعتبار ارجاعه عنها داخل في مهية بعض الاخر
 مثلا يكون النور تمام مهية الانوار وجنسها لها ويكون الخصوصية التي في نور الشمس ارجاعا عن حقيقة النور داخل في
 هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع ان لا يتم ان الفقد الزايد اذا كان خارجا عن المهية كانت المهية الكل
 على سواء وانما يلزم لو لم يكن ذلك الزيادة من جنس المهية واذا تحققت فلا عبرة بكونه داخل في مهية المعروض حتى لو
 فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان
 الخصوصية التي في نور الشمس بياض الثلج وحرارة النار ليست لان زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمنع مثله في
 المهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول الفقد الزايد في التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان
 مانعا من التفاوت لم يرد عدم تفاوت شي من المفروضات افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقص
 ان لم يكن مانعا ليرى الدليل على تفاوت المهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا
 بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في المهية وذاتياتها انظر الى عدم دليل الامتناع بل
 ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاخصر تفاوت في المهية الخطية وايضا في الاطول اكمل وفي الاخصر انقص لان الزيادة
 التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخل في مهية وادعى المفرق بين ما اذا كان ذلك الفقد اخرج عن المعنى المشترك
 داخل في مهية الاشد وبين ما اذا كان داخل في مجرد هويته لم يكن يندرج في البناء مع ان الدليل المذكور لا يتم في
 اجزاء المهية لجواز ان يكون ما به يتفاوت بنفس خارجا عنه داخل في مهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد
 الذي في محل على حد من الشدة او الضعف كمثل في محل آخر فيكون كل منهما كلبا لفراد شخصته مخالفا للكل الى
 وضعية لجواز ان يكون كل منهما صنفا موافقا للآخر في المهية ولو كان الثاني اي الضوء جسما الحاصل ضد
 المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صنفا تنفصل عن المضي وتنصل بالسنن في تمسك بانه متحرك بالذات
 وكل متحرك بالذات جسم اما الكبير في ظاهره وانما في با الذات لان الاعراض متحركة بطبيعة الحال واما الصغر
 فلان الضوء يتجدد من الشمس الى الارض ويتبع المضي في الانتقال من مكان الى اخر كما يشاهد السراج المنقول من موضع
 الى موضع وينعكس على بقاءه الى غيره وكل ذلك حركة واجواب المنع بل كل ذلك حدث للضوء في المقابل للمضي ومقتضا
 الجسم للكشف للمضي عند تحديث الضوء فيه والحركة وهم وسبب التوهم انه في الاول فهو ان حدثت الضوئية الجسم
 لما كان جسميا بل للعلم العالي فيجعل انما يتجدد من العالي الى السافل وما قبل من ان كان يتجدد لانه في وسط
 المتناهي من دفع بان حركة الضوء في السراة بحيث لا يتصور فيها ذلك واما الثاني فهو ان حدثت في الجسم المقابل لها
 كان تابعا للوضع من المضي ومجاذا لانه بحيث اذا زالت تلك المحاذاة الى ما قبل آخر زال الضوء عن الاول وحده

قد عرفت ان مفهوم العارض ومهيته فلا اشتراك للضعف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لانها هو مفهوم العارض فيها على
 سواء مثلا الخصوصية التي توجد بياض الثلج دون العاج ان كانت باخوة في مفهوم البياض لم يكن فيها في العاج من
 معروضاته والا لكان مفهوم البياض فيها على سواء واجيب بانه داخل في مهية المعروض الاشد وان لم يكن داخل
 في مهية العارض ولا في مهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض شأونه في جميع المعروضات
 اقول ولما قيل ان يقول فتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت المهية وذلك انه كاجاز التفاوت في العاج
 باعتبار ارجاعه عنه داخل في مهية بعض المعروضات فكيف يجوز في المهية باعتبار ارجاعه عنها داخل في مهية بعض الاخر
 مثلا يكون النور تمام مهية الانوار وجنسها لها ويكون الخصوصية التي في نور الشمس ارجاعا عن حقيقة النور داخل في
 هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع ان لا يتم ان الفقد الزايد اذا كان خارجا عن المهية كانت المهية الكل
 على سواء وانما يلزم لو لم يكن ذلك الزيادة من جنس المهية واذا تحققت فلا عبرة بكونه داخل في مهية المعروض حتى لو
 فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان
 الخصوصية التي في نور الشمس بياض الثلج وحرارة النار ليست لان زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمنع مثله في
 المهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول الفقد الزايد في التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان
 مانعا من التفاوت لم يرد عدم تفاوت شي من المفروضات افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقص
 ان لم يكن مانعا ليرى الدليل على تفاوت المهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا
 بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في المهية وذاتياتها انظر الى عدم دليل الامتناع بل
 ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاخصر تفاوت في المهية الخطية وايضا في الاطول اكمل وفي الاخصر انقص لان الزيادة
 التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخل في مهية وادعى المفرق بين ما اذا كان ذلك الفقد اخرج عن المعنى المشترك
 داخل في مهية الاشد وبين ما اذا كان داخل في مجرد هويته لم يكن يندرج في البناء مع ان الدليل المذكور لا يتم في
 اجزاء المهية لجواز ان يكون ما به يتفاوت بنفس خارجا عنه داخل في مهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد
 الذي في محل على حد من الشدة او الضعف كمثل في محل آخر فيكون كل منهما كلبا لفراد شخصته مخالفا للكل الى
 وضعية لجواز ان يكون كل منهما صنفا موافقا للآخر في المهية ولو كان الثاني اي الضوء جسما الحاصل ضد
 المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صنفا تنفصل عن المضي وتنصل بالسنن في تمسك بانه متحرك بالذات
 وكل متحرك بالذات جسم اما الكبير في ظاهره وانما في با الذات لان الاعراض متحركة بطبيعة الحال واما الصغر
 فلان الضوء يتجدد من الشمس الى الارض ويتبع المضي في الانتقال من مكان الى اخر كما يشاهد السراج المنقول من موضع
 الى موضع وينعكس على بقاءه الى غيره وكل ذلك حركة واجواب المنع بل كل ذلك حدث للضوء في المقابل للمضي ومقتضا
 الجسم للكشف للمضي عند تحديث الضوء فيه والحركة وهم وسبب التوهم انه في الاول فهو ان حدثت الضوئية الجسم
 لما كان جسميا بل للعلم العالي فيجعل انما يتجدد من العالي الى السافل وما قبل من ان كان يتجدد لانه في وسط
 المتناهي من دفع بان حركة الضوء في السراة بحيث لا يتصور فيها ذلك واما الثاني فهو ان حدثت في الجسم المقابل لها
 كان تابعا للوضع من المضي ومجاذا لانه بحيث اذا زالت تلك المحاذاة الى ما قبل آخر زال الضوء عن الاول وحده

في ذلك الاخرى ان يتبعه الحركة وينقل من الجسم الاول الى الجسم الاخر واملا في الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث في مكانا
 المستضي بالغير لم يحدث في مقابلته المضى بالذات وكان المضي شرا في حد ذاته الضوء فيما يقابل من ان ثمة انشعا
 وحركة للضوء المستضي الى ما يقابل من الفض بالظل فانه يتحرك وينقل ما تنقل صاحب مع ان ليس بجسم بالانشعا
 فان اجابوا بان لا حركة له بل يزل عن موضع ويحدث في آخر على حسب مجرى الحوادث كان ذلك جوابا لنا وبطل
 على بطلان هذا الرأي وجهان الاول انه لو كان جسما ولا خفاء في انه محسوس بالبصر لكان سائر الاجسام الذي
 يحيط به وكان لاكثر ضوءا سندا سندا والمحسوس المشاهد من حال البصر اضداد ذلك فان المرئي كلما كان اكثر
 استغشا كان اشدا انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله حصل ضد المحسوس فالاستغشا ضد الانكشاف
 واعرض عليه بان يحايل بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا كان كنهيا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه اما اذا كان شفا
 فلا فان صفحة البلور او الزجاج يريدها خلفها ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السر على
 قراء الخطوط الدفينة واجيب بان لو كان جسما لم يكن كثر من موجبه لشدة الاحساس لما تحته لان المحسوس يتغل به
 فكما اكثر كان الاستغشا به كثر فيقل الاحساس بما وراءه ولا نرى ان تلك الصفحة اذا غلظت حجابا او جيت لما تحته
 ستر وان الاستغشا بالرفقة منها انما هي للعيون الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح الباصرة على ما بين موضع
 دون القوية بل حجاب لها عن رؤيتها واوراها الثاني انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة
 انها ليست بالفسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما يكون الى العلو والسفل وما يؤيد ما نحن فيه ان الشمس
 اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض في لحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة الى وجه الارض فيها ما لا يقبل
 وايضا ان الضوء اذا وقع في البيت من الكوة ثم سدناه فادفعه واحدة يصير البيت مظلا ولا شك انه يخرج من
 البيت جسم والا فاما قبل السد ولا وجه له او بعده وهو غير ممكن لان المفروض ان لا منفذ به من غير سدناه
 ولا انعدم البت جسم والالزم ان يكون جسيما لانه جسم بين جسمين معدنه لاحدهما فالمنعدم مع عرض البت وهو الضوء
 فثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالحال بعد حصوله في الجسم المقابل المحل وهو في الضوء فما اذا
 وهو القائم بالمضي لذاته كما للشمس في ضياء وقد يخص اسم الضوء بعرض وهو القائم بالمضي غيره كما للشمس في
 نور اخذ من قوله هو الذي جعل الشمس ضياء اي ان ضياء والقرنورا اي ان نور والعرضي قيمان ضوء اول هو
 الحاصل من مقابلته المضى لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلته
 المضى لغيره كضوء وجه الارض حاله الاسفا وعقب الغروب والضوء الثاني ان كان حاصلا من مقابلته الهوا المضى
 يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من شأنه ان يكون مضيا لانها كنهية وجودية على ما ذهب
 اليه البعض والاكثار مانعة للجالس في الغار من اضاءة من هو في هوا مضى خارج الغار كما انها مانعة لمن اضاء
 من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحابل المانع من الاضاءة ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوقفا
 بينهما وما يمنع ذلك بان لا يبرح مانع بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منقطع في الغار وتبين العاين
 عن الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مظلمة وليس ذلك بابعد مما بين شرط
 الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مظلمة وفولهم لا فرق في الحابل بين ان يكون

في ذلك الاخرى ان يتبعه الحركة وينقل من الجسم الاول الى الجسم الاخر واملا في الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث في مكانا
 المستضي بالغير لم يحدث في مقابلته المضى بالذات وكان المضي شرا في حد ذاته الضوء فيما يقابل من ان ثمة انشعا
 وحركة للضوء المستضي الى ما يقابل من الفض بالظل فانه يتحرك وينقل ما تنقل صاحب مع ان ليس بجسم بالانشعا
 فان اجابوا بان لا حركة له بل يزل عن موضع ويحدث في آخر على حسب مجرى الحوادث كان ذلك جوابا لنا وبطل

في ذلك الاخرى ان يتبعه الحركة وينقل من الجسم الاول الى الجسم الاخر واملا في الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث في مكانا
 المستضي بالغير لم يحدث في مقابلته المضى بالذات وكان المضي شرا في حد ذاته الضوء فيما يقابل من ان ثمة انشعا
 وحركة للضوء المستضي الى ما يقابل من الفض بالظل فانه يتحرك وينقل ما تنقل صاحب مع ان ليس بجسم بالانشعا
 فان اجابوا بان لا حركة له بل يزل عن موضع ويحدث في آخر على حسب مجرى الحوادث كان ذلك جوابا لنا وبطل

الحمد لله

وانهج بس عيار عن حر
 اعطال منير واديبان
 يكون الوطع فيه حكم
 ونظير الفخ من عيار
 غيرة كنهت بعدم بعد
 وسكون بعد سكون
 فذر ان الهوى ان يكون سببا
 اذا كان معلو لا يفرغ ان الطبع
 ينظر لما قد لا ان الهوى
 سبب في حال ما كان في الهوى
 ان ما ذكره ان الهوى
 في نفس واديبان
 صبر واديبان
 فكل روي
 الهوى احسن من الفخ
 او العلق بسبب اعني انه
 يكون تفردا بالباطل
 وبقع هوى الكلب العصابة المفروضة طمعه له
 اودع في القوه طمعه فذكر كنه
 صورا

۱۰
 ۱۱
 ۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

[illegible]

وَقَدْ كَرِهَ اللَّهُ الْمُشْرِكِينَ

قال صدر المخلصين في شرف الملوك: وقول الشيخ في المصالح والمخاطر
منه: من قبله الخبير بين الخصوم في المصالح والمخاطر
وغيره: انما هو من قبله الخبير بين الخصوم في المصالح والمخاطر

امین و خیر و برکت و فیض و رحمت

الغنى من غير رغبة اليه وبعض ما غلب
الافتقار وبعض ما انعم الله به على
الرجوع من غلبة اليه

وقد انتمز بالجميع اخرا من تحت الطول القصير
الغني بما يكون غنيا بالمجتمع لانها ليست مجموعته ولكن
الكلها نظرنا اوله ان يكون اخرا من تحت رقة والجمود بقي الكلام
فوالله قولهم زنا بالجميع على ان يكون بالجميع معا ومن ان
الغني بالمجتمع وان لا يكون له جمود في الجمود والجميع حق ان
الغني بالمجتمع ليس ان يكون بالجميع جمودا ككلية الغني
المجتمع بالجميع فلهذا وجده اجاده كما خوفت كلف الغني
الجميع بالجميع فلهذا وجده اجاده كما خوفت كلف الغني
الجميع بالجميع فلهذا وجده اجاده كما خوفت كلف الغني
الجميع بالجميع فلهذا وجده اجاده كما خوفت كلف الغني

ان الكلام يعني الفؤاد واما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفس مغاير للعلم والارادة والكراهة
 وتسا الصفا المشهور والمغزى لفؤاد ذلك واخبرهم المص وقالوا اذا صدقتم من المتكلم خبر هناك ثلثة اشياء احدها
 العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة وانفصالها بين طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة
 في الواقع والاخر ان ليس الكلام حقيقة انفا فافعين الاول واذا صدق عنه امر ونهى فهناك شيان احدهما اللفظ
 صا عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه مغلفة بالما موبى او بالمتنهي عنه وليس الا ارادة والكراهة
 ايضا كلاما حقيقيا انفا فافعين اللفظ وفرض على ذلك ما يرام في الكلام والاصل ان مدلول الكلام هو
 الله سبحانه لا شاعر كلاما نفسيا ليس وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي اما بفت
 فاما لا اعتقاده بثبوت كلام نفسي تقليدا واما لان المقصود الاصل من الكلام هو الدلالة على ما في الضمير وبهذا
 الاعتبار يسمى كلاما فاعلى اسم الدال على المدلول وحصره بغيرها على انه لا يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق
 لاسم تلك الالة والشاعر يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الآخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم
 قد يخبر عما لا يعلم بل يعلم خلافا ويشك فيه ان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بالامر
 كالخبر لغيره هل يطعمه ام لا وكالمعتمد من ضرب عبده بعضنا فانه قد يامر به وهو يبرأ ان يفعل الما موبى لغير
 عذره عند من يلو به واعرض عليه بان الموجود هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقة اذ لا يطلب بها اصلاحا
 لا ارادة فطر ومثل ذلك يمكن ان ينفذ النهي استدلالا واعراضا في المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة
 لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يبره في صورتي الاختيار والاعتذار وبعضه بان ليس هناك حقيقة النهي
 بل صيغة فقط اقول المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاجبا عما لا يعلم هو
 مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مط ومنها المطعوم الشعاع الحاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها بقى الكيفية
 المحسوسة طعوم المطعوم واصولها اعني الطعوم البسيطة شعاع لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او
 الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكيف واللطيف المعدل بينهما واذا ضربا فاسام الفاعل في اسام
 القابل حصل اسام شعاع ينقسم الطعوم بحسبها فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرارة وفي الكيف حدثت
 المارة وفي المعدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الخوض وفي الكيف حدثت العفونة
 وفي المعدل حدثت القفص والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدشوة وفي
 الكيف حدثت الحرارة وفي المعدل حدثت القفص والفاضة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والتقنه
 طعم في الحقيقة لكن شدة الالتصاق به اجرائه لا يخلل منه شئ بخلاف الثاني فلا يحس بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل
 اجزائه وتلطيفها احسن منه بطعم كالحامس والمحدد وهذه هي المعددة في الطعوم دون الاول واعرض عليه
 بان انحصا الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما تمام وايضا المراتب المتوسطة بين غايي البرودة
 والحرارة وكذا بين غايي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحد من تلك المراتب فاعلا او قابلا
 لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عند الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن الشعاع والعشيرة وايضا الحما و
 القيع والحنطة اللينة يحس من كل منها بطعم لا مركب فيه وليس من الشعاع المذكورة وايضا الاختلاف في الشدة و

ان الكلام يعني الفؤاد واما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفس مغاير للعلم والارادة والكراهة
 وتسا الصفا المشهور والمغزى لفؤاد ذلك واخبرهم المص وقالوا اذا صدقتم من المتكلم خبر هناك ثلثة اشياء احدها
 العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة وانفصالها بين طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة
 في الواقع والاخر ان ليس الكلام حقيقة انفا فافعين الاول واذا صدق عنه امر ونهى فهناك شيان احدهما اللفظ
 صا عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه مغلفة بالما موبى او بالمتنهي عنه وليس الا ارادة والكراهة
 ايضا كلاما حقيقيا انفا فافعين اللفظ وفرض على ذلك ما يرام في الكلام والاصل ان مدلول الكلام هو
 الله سبحانه لا شاعر كلاما نفسيا ليس وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي اما بفت
 فاما لا اعتقاده بثبوت كلام نفسي تقليدا واما لان المقصود الاصل من الكلام هو الدلالة على ما في الضمير وبهذا
 الاعتبار يسمى كلاما فاعلى اسم الدال على المدلول وحصره بغيرها على انه لا يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق
 لاسم تلك الالة والشاعر يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الآخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم
 قد يخبر عما لا يعلم بل يعلم خلافا ويشك فيه ان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بالامر
 كالخبر لغيره هل يطعمه ام لا وكالمعتمد من ضرب عبده بعضنا فانه قد يامر به وهو يبرأ ان يفعل الما موبى لغير
 عذره عند من يلو به واعرض عليه بان الموجود هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقة اذ لا يطلب بها اصلاحا
 لا ارادة فطر ومثل ذلك يمكن ان ينفذ النهي استدلالا واعراضا في المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة
 لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يبره في صورتي الاختيار والاعتذار وبعضه بان ليس هناك حقيقة النهي
 بل صيغة فقط اقول المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاجبا عما لا يعلم هو
 مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مط ومنها المطعوم الشعاع الحاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها بقى الكيفية
 المحسوسة طعوم المطعوم واصولها اعني الطعوم البسيطة شعاع لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او
 الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكيف واللطيف المعدل بينهما واذا ضربا فاسام الفاعل في اسام
 القابل حصل اسام شعاع ينقسم الطعوم بحسبها فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرارة وفي الكيف حدثت
 المارة وفي المعدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الخوض وفي الكيف حدثت العفونة
 وفي المعدل حدثت القفص والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدشوة وفي
 الكيف حدثت الحرارة وفي المعدل حدثت القفص والفاضة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والتقنه
 طعم في الحقيقة لكن شدة الالتصاق به اجرائه لا يخلل منه شئ بخلاف الثاني فلا يحس بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل
 اجزائه وتلطيفها احسن منه بطعم كالحامس والمحدد وهذه هي المعددة في الطعوم دون الاول واعرض عليه
 بان انحصا الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما تمام وايضا المراتب المتوسطة بين غايي البرودة
 والحرارة وكذا بين غايي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحد من تلك المراتب فاعلا او قابلا
 لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عند الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن الشعاع والعشيرة وايضا الحما و
 القيع والحنطة اللينة يحس من كل منها بطعم لا مركب فيه وليس من الشعاع المذكورة وايضا الاختلاف في الشدة و

بهذا المعنى صيحا والثاني ان
 لا يكون له طعم في الحسن ويكون له

[illegible][illegible]

من عدم ملائمة العفوصة بكثرة وهي المحوصة ولا المحوصة تحدث من فعل البارد في اللطيف فان النمر العفوصة شدة
برودته وكثافته كلما ازداد ما يندبه ولطافته وعند قليل لا باسخان الشمس المنضج ازداد حموصته وفعل البرودة
في القابل المعدل قبضا وهو في عدم الملائمة دون العفوصة وفوق المحوصة لان تكثيف البرودة في المعدل اقل من
تكثيفها في الكثيف اكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما من فحدث فيه كقيته عدم ملائمتها بين وبين هو
الاضحى كونه في عدم الملائمة فوق المحوصة طاما كونه في ذلك دون العفوصة فلان العفوصة يفيض باطن الشا
وظاهره معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والفاض يفيض ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية
والمعدل الذي هو بين الحرارة والبرودة بفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق نفيها شديدا ولا يكتثف ايضا
تكثيفا قويا بل بفعل فعلا بين بين فيحدث فيه طعم ملائم وهو في القابل الكثيف يحدث حلاوة وذلك
اجزاء الفاعل ويؤثر ناثيرا تاما ملائما جدا وهو بين النقيض والتكثيف البليغين فيحدث هناك كقيته هي
غاية الملائمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة للامرضة المعدلة والذها واسماها عند القوى الذاهبة
وفي اللطيف الدسونة لقلة المقارنة بين القابل اللطيف الفاعل المعدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه ويقل
فعلا ضعيفا ملائما فحس منه بكيفية ضعيفة ملائمة هي الدسونة وفي القابل المعدل النفاضة وذلك لان
القوة المعدلة يجب ان يكون ناثيرها في القابل المعدل اقل من ناثيرها في الكثيف اكثر من ناثيرها في اللطيف
فيجب ان يحصل هناك كقيته ملائمة هي اضعف من الحلاوة واوفاى من الدسونة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر
في المذاق لضعفها والحجم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يجتس هذه الكيفية بعد
ناثير الفاعل المعدل في القوة الذاتية لا بماردة ولا بكيفية فلا يحصل بذلك الطعم احاس بخلاف الدسونة
فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها الطيف ينفذ في المذاق فتؤثر فيه بماردة وان لم تؤثر فيه بكيفية فيجس الدسونة
دون النفاضة وقد ذكرنا ان اسخن الطعوم الحارفة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المرارة
المالح طعمه مذكور طوبى باردة لما عرفت من سبب ذلك الملوحة وبداية على اخر الملوحة عن المرارة في القوة
ان البورق والملح المر اسخن من الملح المأكول وبارد الطعوم العفوصة ثم القفص ثم المحوصة فان الفواكه التي تخلو تكون
او لا عفوصة شديدة البرد فاذا اعتدل قليلا قليلا باسخان الشمس مال الى القفص ثم الى المحوصة ثم تنفصل
الحلاوة والحامض وان كان اقل من اقل من العفوصة لكنه في الغالب اكثر من بدار منه شدة نفوذه بسبب لطافته ومن
يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المرارة ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته
وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك ما يجتس كيب من اجسام ذوات
طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر عدد فانها اذا ركبت احسن من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البساطة
واما بسبب تركب الاسباب المفضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جيب واحد افضى كل منها
في طعمها من تلك البساطة حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب التركيب المذكورين كثرة
غير منحصرة فبعد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة
من مرارة وقيح وكذا الحوض ونحو الزعفرة المركبة عن ملوحة ومرارة كما في الشجة والسفحة ومن الطعوم المركبة

لشدة المقارنة بين القابل
الكثيف والفاعل المعدل
فيجتمع ح

في القوة الذاتية لا بماردة ولا بكيفية فلا يحصل بذلك الطعم احاس بخلاف الدسونة

فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها الطيف ينفذ في المذاق فتؤثر فيه بماردة وان لم تؤثر فيه بكيفية فيجس الدسونة
دون النفاضة وقد ذكرنا ان اسخن الطعوم الحارفة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المرارة
المالح طعمه مذكور طوبى باردة لما عرفت من سبب ذلك الملوحة وبداية على اخر الملوحة عن المرارة في القوة
ان البورق والملح المر اسخن من الملح المأكول وبارد الطعوم العفوصة ثم القفص ثم المحوصة فان الفواكه التي تخلو تكون
او لا عفوصة شديدة البرد فاذا اعتدل قليلا قليلا باسخان الشمس مال الى القفص ثم الى المحوصة ثم تنفصل
الحلاوة والحامض وان كان اقل من اقل من العفوصة لكنه في الغالب اكثر من بدار منه شدة نفوذه بسبب لطافته ومن
يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المرارة ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته
وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك ما يجتس كيب من اجسام ذوات
طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر عدد فانها اذا ركبت احسن من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البساطة
واما بسبب تركب الاسباب المفضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جيب واحد افضى كل منها
في طعمها من تلك البساطة حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب التركيب المذكورين كثرة
غير منحصرة فبعد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة
من مرارة وقيح وكذا الحوض ونحو الزعفرة المركبة عن ملوحة ومرارة كما في الشجة والسفحة ومن الطعوم المركبة

بسم الله الرحمن الرحيم

الاعتماد على العلم والحق

منه الكيفية النوع الأول

منه الكيفية النوع الثاني

منه الكيفية النوع الثالث

منه الكيفية النوع الرابع

ما ليس له اسم محض بل كالمركب من الحلاوة والحراقة كالمركب من المرارة والحراقة والقبض كما
في البادنجان ومنها الثموم ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يراعى طيبه وداخه منته
ويختلف لك بحسب الاشخاص فان الملايم لشخص قد يكون غير ملائم لغيره وقد يطلق عليه اسم باعتبار ما يبارز من
كاف يراعى حلاوة وداخه حامضه وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضداد الى محله كالبقر وداخه الورد والنفاح واستعداد
الموسم بين طرفي القبض النوع الثاني من الكيفيات هي الكيفيات الاستعدادية اي التي من قبيل الاستعداد لها مقدر
باستعداد شديد نحو الانفعال اي النهوض لغيره او سرعة وهو من طبعه كالمريضه واللبس ويسمى الاقوة
او استعداد شديد نحو الانفعال اي النهوض للفاويز وبطو الانفعال كالمصاحبة والصلابة والشهوران لها نوعا
ثالثا وهو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصاحبة وليس يتي لان المصاحبة تغلق بامور ثلاثة الاول العلم بملك
الصناعة والثاني القوة القوية على تلك الاعمال فها من الكيفيات النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث تقدر
عطفها ونقلها فهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو الانفعال فلم يثبت قسم ثالث فان قيل لما اعتبر في كل واحد
من استعداد القابل للانفعال والانفعال الشدة خرج عنهما اصل القول لانه نسبة اليهما على السواء فيكون
ثالثا قلنا معنى كون الشيء قابلا لآخر انه بحيث يمكن وبصح ان يحمل فيه ذلك الاخر وهذا المراتب انصف
الشيء ثم انه قد يوجد في موضعين معا حال ذلك القول بالنسبة القابل قريبا بعد ذلك الامور هي المسماة
بالاستعداد افاصل القول من باب الامكان الذي ومراتبه المقضية لغير القول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة
المستأنسة للرجحان مقبولة الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها مرجحا للانقباض
مباذلة الغاية كانت الاستعدادات متوسطة بينهما متوسطا مغربا لغرب بعضها من احدها وبعضها من الاخر
فقط ما نوه من ان المتوسط ههنا ليس حقيقة ولا مجازا فيكون اطلاقه خطأ من حيث اللغة والنسبة حال ولكنه
النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها تكون من بين
الاجسام الحيوان دون التجرد والنبات فلا يمنع ثبوت بعضها لبعض المجرى من الواجب غيره ثم الكيفية النفسانية
ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والتمايز بينهما فلا يكون الابعاد ان يكون
حالا ثم نصيبيهما ملكة كان الشخص من الانسان يكون صعبا ثم يصير شجاعا منها العلم اي من الكيفيات النفسانية
العلم وهو اما تصور او تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق ناره ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن وهي
كان اذا عانا وقولا للنسبة يسمي تصديقا والتصديق ان كان مع مجوز لم يقضه ليعني ظنا والاعتماد على
والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمي جهلا مركبا وان كان مطابقا لواقع كان تابيا اي منع الزوال بالشكك ليعني
يقينا والاعتقاد ان قبل لما في الثبات بامتناع الزوال وجب ان يحصل العلم اليقيني في الضرورة بالانظر
قد يغفل الذهن عن مبادئها فيشك فيها بالشكك بل قد يحكم فيها بالخلاف ان فسر الثبات بعسر الزوال ليعني
محرجا للتقليد علم لا يزداد يكون عسر الزوال اجبا بالنظر بانما احصلت عن مبادئها كانت كالضروريات
امتناع الشكك فيها وان غفل عن مبادئها كالمسائل الهندسية والحسابية فاما اذا غفلت بها عن مبادئها التي
لا شهرة فيها لم ينظر فيها شاك وان غفل عن خصوصيات تلك المسائل ويطلق ناره ويراد به اليقين فخطو يطلق

من

[illegible]

في العلم بان الشيء موجود علم بوجوده اذ وجد كانهم ذهبوا الى ذلك لما راعوا لزوم التغير في علمه فزعموا ان علمه في
 الازل بوجود الاشياء فيما لا يزال عن علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقد قالوا ان علمه بغيره صفة واحدة
 تعلفها بعد العلوم وتغير بغيرها فلا تغير في صفة ثم وهو بطلان العلم فيهما مختلف اذ العلم في الاول
 في الحال وفي الثاني وجوده في الحال والعلم لا يفتل الا مضافا يعني لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة فزعم
 بعضهم ان العلم بنفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب
 الى انه امر حقيقي يثبت في تلك الاضافة فيقال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة لوجه عليه في ذلك الاشكال حفظ
 ومن قال منهم انه صورة الشيء لوجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجماع صوتين ثمانين وثنايتن ذلك الاشكال
 الوارد على الكل والى هذا المعنى اشار بقوله فيقول الاشكال باجماع الصوتين الثمانينين مع الاتحاد يعني علم الشيء
 بمبدأ العالم والمعلوم وبوجه عليه الاشكال باجماع صوتين ثمانينين وبقوله في الاشكال باجماع لزوم الاضافة
 اذ عند الاتحاد لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لا نقاء لانه لا اضافة ولا جواب عن الاشكال الاول ان علم
 الشيء بنفسه علم حضور فلا يجمع وقد جاب ايضا بان احد الصوتين موجوده بوجود اصل والاخرى بوجود ذلك
 بمنازاة فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان المتعارفين لا اعتبار لكاف لتحقيق النسبة ولا شك ان كون الشيء
 بصرح ان يكون عالم بما هو كونه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا المقدم كافي لتحقيق الاضافة المذكورة بغير الشيء
 ونفسه سواء جعلت نفس العلم ولا زنه له وهو عرض لوجوده في اي العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه
 لانه لا شك اننا اذا علمنا شيئا يحصل لنا في تلك الحالة كغيره فثابته هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها احد
 العرض سواء كان المعلوم جوهر او عرضا وما قبل من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر لا عرض لصدق وجوده
 عليها وهو انه مبدء اذ وجد في الخارج كانت لاه موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالجوهر مثلا وان كان
 في موضوع هو الذهن لكن ذلك انما هو محجب الوجود الذهني لا الخارج بل هو بحيث اذ وجد في الخارج كانت
 في موضوع والجوهرية والعرضية للشيء انما باعتبار وجوده الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان
 المعلوم كالجوهر مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا لاه موضوع فيصدق
 عليه حد الجوهر دون حد العرض اما صورة العقلية اعني العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج ووجود
 الخارجي موجودة هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها حد العرض فانه ما في الباب انما قائم
 بالذهن قيام باق الكيفية النفسانية ولفظ ما بين الوجود في الذهن والقيام به وقد استوفينا الكلام فيه في
 الوجود الذهني فليراجع اليه وهو فعلى وانفعالى وفيما العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا
 شيئا ففعله وبشيء فعليا او يكون مسببا عن وجود المعلوم كما اذا شاهد شيئا ففعله وبشيء فعليا او يكون
 لاهذا ولا ذلك كما اذا تصور الامور المستقبلية التي ليست فعلا لك وضروري فاما سنة ومكشبة يعني ان
 العلم بنفسه الى يحتاج حصوله بفكر وهو المكشبة الى لا يحتاج حصوله الى فكر وهو الضروري واما سنة

الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر على ما هو المتعارف فيه فهو ان يجوز ان يستلزم محالا ولا يعلم كالحال و
 الاستنباط اشارة الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان العلم بالاستنباط علم بالحال عند حصول الاستنباط
 فان العلم بان الشيء موجود علم بوجوده اذ وجد كانهم ذهبوا الى ذلك لما راعوا لزوم التغير في علمه فزعموا ان علمه في
 الازل بوجود الاشياء فيما لا يزال عن علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقد قالوا ان علمه بغيره صفة واحدة
 تعلفها بعد العلوم وتغير بغيرها فلا تغير في صفة ثم وهو بطلان العلم فيهما مختلف اذ العلم في الاول
 في الحال وفي الثاني وجوده في الحال والعلم لا يفتل الا مضافا يعني لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة فزعم
 بعضهم ان العلم بنفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب
 الى انه امر حقيقي يثبت في تلك الاضافة فيقال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة لوجه عليه في ذلك الاشكال حفظ
 ومن قال منهم انه صورة الشيء لوجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجماع صوتين ثمانين وثنايتن ذلك الاشكال
 الوارد على الكل والى هذا المعنى اشار بقوله فيقول الاشكال باجماع الصوتين الثمانينين مع الاتحاد يعني علم الشيء
 بمبدأ العالم والمعلوم وبوجه عليه الاشكال باجماع صوتين ثمانينين وبقوله في الاشكال باجماع لزوم الاضافة
 اذ عند الاتحاد لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لا نقاء لانه لا اضافة ولا جواب عن الاشكال الاول ان علم
 الشيء بنفسه علم حضور فلا يجمع وقد جاب ايضا بان احد الصوتين موجوده بوجود اصل والاخرى بوجود ذلك
 بمنازاة فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان المتعارفين لا اعتبار لكاف لتحقيق النسبة ولا شك ان كون الشيء
 بصرح ان يكون عالم بما هو كونه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا المقدم كافي لتحقيق الاضافة المذكورة بغير الشيء
 ونفسه سواء جعلت نفس العلم ولا زنه له وهو عرض لوجوده في اي العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه
 لانه لا شك اننا اذا علمنا شيئا يحصل لنا في تلك الحالة كغيره فثابته هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها احد
 العرض سواء كان المعلوم جوهر او عرضا وما قبل من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر لا عرض لصدق وجوده
 عليها وهو انه مبدء اذ وجد في الخارج كانت لاه موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالجوهر مثلا وان كان
 في موضوع هو الذهن لكن ذلك انما هو محجب الوجود الذهني لا الخارج بل هو بحيث اذ وجد في الخارج كانت
 في موضوع والجوهرية والعرضية للشيء انما باعتبار وجوده الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان
 المعلوم كالجوهر مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا لاه موضوع فيصدق
 عليه حد الجوهر دون حد العرض اما صورة العقلية اعني العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج ووجود
 الخارجي موجودة هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها حد العرض فانه ما في الباب انما قائم
 بالذهن قيام باق الكيفية النفسانية ولفظ ما بين الوجود في الذهن والقيام به وقد استوفينا الكلام فيه في
 الوجود الذهني فليراجع اليه وهو فعلى وانفعالى وفيما العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا
 شيئا ففعله وبشيء فعليا او يكون مسببا عن وجود المعلوم كما اذا شاهد شيئا ففعله وبشيء فعليا او يكون
 لاهذا ولا ذلك كما اذا تصور الامور المستقبلية التي ليست فعلا لك وضروري فاما سنة ومكشبة يعني ان
 العلم بنفسه الى يحتاج حصوله بفكر وهو المكشبة الى لا يحتاج حصوله الى فكر وهو الضروري واما سنة

والعقب فنبين ان تصور الممكن والابان اوجود والعدم لغيره بالبدن
وان تصور الموجود بمبرأ من كذا الممكن وامو وجده وعده
ولكن ابو وجده وعده من كذا الابان محتاج الى المؤثر ثم
محتاج الى المؤثر
محتاج الى مجموع اوله فليس كسب اللاحقة
فعلية والعدد والوجود

والعقوب بن
والان بنصور المومنين
ولكن بنو حنيفة وعدوهم
محتاج الى الموت
كما ذكرنا جميعا في بعض
وكذلك الصلوة والعدو
فكذلك
وهو ان عازله الله باره
عاطل اكلكم بنصور ال
طراف وقد كف عنه
كذلك الان بن
مفتي بن بن
مفتي بن بن
مفتي بن بن

فَقَوْلُكَ اِنَّ لِقَوْمِيَا رَحْمَةً لِّقَوْمٍ وَّكَرَّ اَتْتَا
بِخِ وَاحِدٍ يَكُونُ مَعَهُ لَلْفَقْرَاءِ سَبَبٌ
وَلَكِنْ سَبَبُ لَابِ لِرَحْمَتِ لِقَوْمِيَا
سَبَبٌ

فَقُولِ لِلْمَلِكِ إِنَّكَ كَوْنُكَ
كَذَا وَكَذَا فَتَمْنِ خُفَّاءُ
وَلَمْ يَسْمَعْ لَمْ يَسْمَعْ لَمْ يَسْمَعْ
لَمْ يَسْمَعْ لَمْ يَسْمَعْ لَمْ يَسْمَعْ

كل ما قولنا نور اللم يستفاد من النظمين في خلاف النظمين واما قوله
ولم يكن ضائع العالم غايلا لما كان افعال مكية متفاد من

على ذلك القانون استعدافضا كسبنا
 هكذا وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس وباصطلاح
 اخرى مفارقة النوعين الادراك بطلان على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من
 يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا جوهر او عرضا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في الشئ والادراك بهذا المعنى
 انما هو اربعة الاحتمالات الاولى هو ادراك الشئ الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكفوفة ربهات مخصوص من الاشياء
 والكم والكيف غيرهما والتفصيل الذي هو ادراك ذلك الشئ مع تلك الهبات ولكن في حالة غيبته بعد حضوره
 والثوم الذي هو ادراك معاجزة في متعلقة بالحواس والتفصيل الذي هو ادراك الحجر ربهات سواء كان كليا او جزئيا
 وهذا القسم هو المعنى العلم فيكون اخص منه من الادراك بهذا المعنى فالادراك بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة
 الجنس النوع والثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة النوعين المتدجين تحت جنس واحد
 لانها جميعا تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك في عبارة المتن فاعل يفارق والتقدير يفارقة الادراك والتقدير
 على التمام بالعللة يستلزم تعلفه كذلك بالعلول تعلق العلم بالعللة اما بمهيتها من حيث هي لا باعتبار اخر هو
 يستلزم تعلق العلم بالمعنى اصلا اللهم الا ان يكون المعنى لازما بينا لمهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور مهية العلة
 تصور مهية المعنى وذكر في المختصر ان معنى عقلنا العلة بكنها فقد حصل في الذهن مهية موجبة لمهية المعنى ومضى كان
 كل كان العلم بالمعنى حاصل والمقدتان ظاهران بناء على القول بان العقل يستدعي حصول مهية مساوية
 للمعقول في العاقل اقول فيه نظرا لان تصور العلة انما يوجب تصور المعنى انما كانت العلة بوجودها الذهني علة
 لوجود المعنى في الذهن وح يكون المعنى لازما بقينا للعللة وقد استثنينا قوله معنى عقلنا العلة بكنها فقد
 حصل في الذهن مهية موجبة لمهية المعنى قلنا قد حصل في الذهن مهية اذا تحققت في الخارج تحققت المعلول
 في الخارج فمضى كون مهية العلة موجبة لمهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المعنى في الخارج
 لانها بوجودها الذهني يستلزم وجود المعنى في الذهن وهذا هو المطلب واما بمهيتها من حيث انها مستلزمة للمعلول
 او علة له وهذا علم نافع بالعللة يستلزم العلم بالمعلول لكن لا مطلق بل من حيث هو لازم للعللة او معلول لها
 فان الملزومية واللازمية والعينية والمعلولية من المضامين التي لا يتصور ولا يصح بثبوتها الامعاق هو
 علم نافع بالمعنى واما بمهيتها ولوازمها وعوارضها وبلزوماتها ومعروضاتها واما لها في نفسها واما لها بالاعتبار
 الى غيرها وهذا علم تام بالعللة يستلزم تعلق العلم بالمعنى كل شيء على الوجه التام ولا عكس اعني ان العلم التام بالمعنى
 لا يستلزم العلم التام بالعللة كما هو المشهور وقد بين ان العلم بالمعنى من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعللة
 كل لان العلة ولوازمها من لوازم المعنى فان قيل معروضات العلة ليست ملزمة للمعنى قلنا كذلك
 عوارض المعنى ليست ملزمة العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعللة يستلزم العلم بالمعنى مستعملة
 عند فهم موارد متعددة كاثبات علمه في سائر الموجودات الكونية عالمنا بذاته واثبات علم غيره من المجرى بمعلولاته
 كل الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعللة على العلم بالمعلول فان لم يمنع كون المبدأ الاول
 عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره فلا يلزم مفصوهم فيه فالصواب ان العلم بوجود العلة
 التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجوده مادة

لا يمكن العلم بكونه كونه في العلم
 وان ادراكه فيكون كونه في العلم
 بل ان العلم بالمعنى الاول
 يفارق العلم بالمعنى الثاني

هذا القسم من علم من ان يكون ذلك شئ
 مجرد او ماديا ولكن لا يمكن ان يكون
 حاصله في العلم بالعللة
 انما هو العلم بالعللة

فلا يحصل العلم التام بالمعنى الذي ذكره بالعللة العلم التام بالمعلول
 والادراك العلم التام

في ذلك ان العلة الثامنة تكون بخصوصها مفقودة معلول مخصوص والمع الخاص يستدعي لامكانه علة ما فالعلة
 مستندة الى خصوصية الذات التي لا يتصور افضاؤها الا بشئ مخصوص المعلول مستندة الى امكان ذات ^{مخصوصة}
 ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة قبل فالعلم بالعلة يستلزم العلم بمهية المع وانتبه العلم بالمع
 يستلزم العلم بانسبة العلة دون مهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال
 بالمع يوجب علما تاما ايضا اقول وفيه نظر المذكور ايضا فان افضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب تحقق الخارجى ^{للمع}
 لا بفيد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمع انما المفيد لذلك هو الافضاء بحسب تحقق الذهنى نعم اذا
 علم ان امثلا علة ثامة لمع علم مع ذلك ان اموجود علم ان بابقه موجود لما علم ان خصوصية ذات امفقتية
 مخصوصية ذات ب دون العكس فانه اذا علم ان ب موجود لا يعلم ان اموجود لا مكان ان يوجد ب علة اخرى غير ا
 فالعلم بوجود العلة المجبنة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون العكس واما العلم بمهية المع فلا سبيل الى
 استنتاجه من العلم بمهية العلة الا ان يكون المع لازما بينا للعلة كما ذكرنا ومرتبته ثلث اى مراتب العلم ثلث
 الاولى كونها بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شأنه العلم وهذه القوة قد تكون مرتبة من الفعل كما في العقل
 بالفعل وقد تكون بعيدة منه كما في العقل الهولاء وقد تكون متوسطة كما في العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد
 المرتب البعيد والمتوسط الجامع لعدم العلم من مراتب العلم يجوز ونظرا الى ان استعداد الشئ كما نرى منه ولا يخفى انه عند
 الفهم تلك المراتب الى الثانية العلم الاجمالى وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التى هى حالة الجهل وبين
 الفعل المحض الذى هو حالة التفصيل الثالثة العلم التفصيلى وهو ان يعلم الاشياء متمايزة فى العقل منفصلة
 عن بعض ملحوظا كل واحد منها فصلا فالعلم الاجمالى كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في
 ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هى مبدأ تفصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة
 من كل وجه بل هى بالفعل من وجه اخر فانه علم بالفعل نظر الى الجملة من حيث هى جملة وعلم بالقوة نظر الى التفصيل
 التى ضمنها وقال الامام ان هذه المرتبة السابعة بالعلم الاجمالى باطله لوجهين الاول ان تلك التفاصيل
 ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيره فيكون التفصيل حاصلا وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها
 حاصلا اذ لم يكن عالما من احوالها معلومة تفصيليا فاما هو معلوم مفصل وما ليس مفصل ليس معلوم والجواب
 ان تلك التفاصيل حاصلة فى الذهن مجمعة معا لكن العقل لم يحدد نظره الى كل واحد على حدة ولم ينفصل
 الا الى الجملة فاذا شغغ في المسئلة وقررها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التى فى تلك ^{المسئلة}
 حصل له فى العلم بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبداهة عن الاولى التى هى علم بتلك التفاصيل ايضا ولم لحظة
 اجمالا ونظيرها بين المرتبتين من الاحاسان ان ترى جماعة دفعة ثم تحدد النظر اليها فانا نأخذ الابداء حالة اجمالا
 وبعد التحديد حالة اخرى تفصيل الاولى ولا شك ان ايضا تلك الجماعة حاصلة فى الحاضر معا فالحالة الاولى
 شبيهة بالعلم الاجمالى والثانية بالعلم التفصيلى والثانى انه يمنع حصول صورة واحدة مطابقة لأمور مختلفة
 لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت متشابهة فى المهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك
 الصور فاقب مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ^{معنى}

ان العلم بمهية العلة لا يستلزم العلم بمهية المع وانتبه العلم بالمع يستلزم العلم بانسبة العلة دون مهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال بالمع يوجب علما تاما ايضا اقول وفيه نظر المذكور ايضا فان افضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب تحقق الخارجى

في ذلك ان العلة الثامنة تكون بخصوصها مفقودة معلول مخصوص والمع الخاص يستدعي لامكانه علة ما فالعلة مستندة الى خصوصية الذات التي لا يتصور افضاؤها الا بشئ مخصوص المعلول مستندة الى امكان ذات

لا بفيد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمع انما المفيد لذلك هو الافضاء بحسب تحقق الذهنى نعم اذا علم ان امثلا علة ثامة لمع علم مع ذلك ان اموجود علم ان بابقه موجود لما علم ان خصوصية ذات امفقتية

[illegible]

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠
 ٢٠١
 ٢٠٢
 ٢٠٣
 ٢٠٤
 ٢٠٥
 ٢٠٦
 ٢٠٧
 ٢٠٨
 ٢٠٩
 ٢١٠
 ٢١١
 ٢١٢
 ٢١٣
 ٢١٤
 ٢١٥
 ٢١٦
 ٢١٧
 ٢١٨
 ٢١٩
 ٢٢٠
 ٢٢١
 ٢٢٢
 ٢٢٣
 ٢٢٤
 ٢٢٥
 ٢٢٦
 ٢٢٧
 ٢٢٨
 ٢٢٩
 ٢٣٠
 ٢٣١
 ٢٣٢
 ٢٣٣
 ٢٣٤
 ٢٣٥
 ٢٣٦
 ٢٣٧
 ٢٣٨
 ٢٣٩
 ٢٤٠
 ٢٤١
 ٢٤٢
 ٢٤٣
 ٢٤٤
 ٢٤٥
 ٢٤٦
 ٢٤٧
 ٢٤٨
 ٢٤٩
 ٢٥٠
 ٢٥١
 ٢٥٢
 ٢٥٣
 ٢٥٤
 ٢٥٥
 ٢٥٦
 ٢٥٧
 ٢٥٨
 ٢٥٩
 ٢٦٠
 ٢٦١
 ٢٦٢
 ٢٦٣
 ٢٦٤
 ٢٦٥
 ٢٦٦
 ٢٦٧
 ٢٦٨
 ٢٦٩
 ٢٧٠
 ٢٧١
 ٢٧٢
 ٢٧٣
 ٢٧٤
 ٢٧٥
 ٢٧٦
 ٢٧٧
 ٢٧٨
 ٢٧٩
 ٢٨٠
 ٢٨١
 ٢٨٢
 ٢٨٣
 ٢٨٤
 ٢٨٥
 ٢٨٦
 ٢٨٧
 ٢٨٨
 ٢٨٩
 ٢٩٠
 ٢٩١
 ٢٩٢
 ٢٩٣
 ٢٩٤
 ٢٩٥
 ٢٩٦
 ٢٩٧
 ٢٩٨
 ٢٩٩
 ٣٠٠
 ٣٠١
 ٣٠٢
 ٣٠٣
 ٣٠٤
 ٣٠٥
 ٣٠٦
 ٣٠٧
 ٣٠٨
 ٣٠٩
 ٣١٠
 ٣١١
 ٣١٢
 ٣١٣
 ٣١٤
 ٣١٥
 ٣١٦
 ٣١٧
 ٣١٨
 ٣١٩
 ٣٢٠
 ٣٢١
 ٣٢٢
 ٣٢٣
 ٣٢٤
 ٣٢٥
 ٣٢٦
 ٣٢٧
 ٣٢٨
 ٣٢٩
 ٣٣٠
 ٣٣١
 ٣٣٢
 ٣٣٣
 ٣٣٤
 ٣٣٥
 ٣٣٦
 ٣٣٧
 ٣٣٨
 ٣٣٩
 ٣٤٠
 ٣٤١
 ٣٤٢
 ٣٤٣
 ٣٤٤
 ٣٤٥
 ٣٤٦
 ٣٤٧
 ٣٤٨
 ٣٤٩
 ٣٥٠
 ٣٥١
 ٣٥٢
 ٣٥٣
 ٣٥٤
 ٣٥٥
 ٣٥٦
 ٣٥٧
 ٣٥٨
 ٣٥٩
 ٣٦٠
 ٣٦١
 ٣٦٢
 ٣٦٣
 ٣٦٤
 ٣٦٥
 ٣٦٦
 ٣٦٧
 ٣٦٨
 ٣٦٩
 ٣٧٠
 ٣٧١
 ٣٧٢
 ٣٧٣
 ٣٧٤
 ٣٧٥
 ٣٧٦
 ٣٧٧
 ٣٧٨
 ٣٧٩
 ٣٨٠
 ٣٨١
 ٣٨٢
 ٣٨٣
 ٣٨٤
 ٣٨٥
 ٣٨٦
 ٣٨٧
 ٣٨٨
 ٣٨٩
 ٣٩٠
 ٣٩١
 ٣٩٢
 ٣٩٣
 ٣٩٤
 ٣٩٥
 ٣٩٦
 ٣٩٧
 ٣٩٨
 ٣٩٩
 ٤٠٠
 ٤٠١
 ٤٠٢
 ٤٠٣
 ٤٠٤
 ٤٠٥
 ٤٠٦
 ٤٠٧
 ٤٠٨
 ٤٠٩
 ٤١٠
 ٤١١
 ٤١٢
 ٤١٣
 ٤١٤
 ٤١٥
 ٤١٦
 ٤١٧
 ٤١٨
 ٤١٩
 ٤٢٠
 ٤٢١
 ٤٢٢
 ٤٢٣
 ٤٢٤
 ٤٢٥
 ٤٢٦
 ٤٢٧
 ٤٢٨
 ٤٢٩
 ٤٣٠
 ٤٣١
 ٤٣٢
 ٤٣٣
 ٤٣٤
 ٤٣٥
 ٤٣٦
 ٤٣٧
 ٤٣٨
 ٤٣٩
 ٤٤٠
 ٤٤١
 ٤٤٢
 ٤٤٣
 ٤٤٤
 ٤٤٥
 ٤٤٦
 ٤٤٧
 ٤٤٨
 ٤٤٩
 ٤٥٠
 ٤٥١
 ٤٥٢
 ٤٥٣
 ٤٥٤
 ٤٥٥
 ٤٥٦
 ٤٥٧
 ٤٥٨
 ٤٥٩
 ٤٦٠
 ٤٦١
 ٤٦٢
 ٤٦٣
 ٤٦٤
 ٤٦٥
 ٤٦٦
 ٤٦٧
 ٤٦٨
 ٤٦٩
 ٤٧٠
 ٤٧١

في علم لا يجوز في المعلوم ما وافق البرهان الاتي استدلال بالعلول لا بالعلل واجيب المراد ان ذلك لا يعلم علم نظريا
 مغلفا بذاته المحصور المقتضى لا بالسبب حاصله ان الممكن ان لا يكون احكاما بحد ذاته ضرورة لا يعلم بخصوصية الامن
 الاستدلال بسببه فخرج بالقياس الاول اعني في الضرورة المحسوس ما علم بالهام او كشف في حدس وبالفيد الثاني اعني
 بقية البرهان الاتي فانه لا يقيد علما بعلة معينة كما عرفت وعلى الثاني بان من علم ان لالف مثلا موجب للسيا استدلال
 بالالف على الباء فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلى لان نفس تصور معنى لا يمنع من
 الشك في العلم بصدوره عن لالف هو ايضا كلى لان صدق شيء عن شيء لا يمنع نفس تصور عن الشك في الشك والكل
 المفيد بالكل كلى ايضا واعرض عليه بان هذا انما يصح اذا استدلال بالالف على الباء اما اذا استدلال بهذا الالف على
 هذا الباء كان السبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص في حيث
 اشخاص معلولة لا اشخاص اخرى العلم بالعلل يوجب العلم بالعلول وكأنه اشار بقوله والصحيح الى اشتمالهم من ان
 لا يبرهان على الشخص من حيث هو شخص كانه لا حد له من حيث هو كعلم ان اصحاب الشرايع والمثل انفقوا على ان مناط
 التكليف الشرعي هو العقل حتى لا يتوجه على فاقده من الصبي والمجانين والبهائم ويختلفوا في نفسه فقال بعضهم
 هو العلم ببعض الضرورات المسمى بالعقل بالملكة وهو من حيث لا يقبل من ان العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحبات
 في مجاز العادات والفائزون بان الحسن الفصح في ان العلم بضروره ما يعرف بحسن المتحسنا وفيح المستفح
 وقال جماعة واختاره المصنف العقل غريزة بلزومها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والغريزة هي الطبيعة الجبل
 عليها الانسان والآلات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر في سلامة الآلات لان العلم لا يلزم العقل
 مطبوع عند سلامتها الا انما انما عاقل ولا علم له للعقل حواسه وقد يطلق العقل على غيره اي غيرها هو مناط
 التكليف لا اشراك فانه يطلق على الجوهر المجرد المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار ما فيها من استكمالها
 وعملها بل يطلق على نفس تلك المراتب على فواها في تلك المراتب ايضا بيان ذلك ان النفس باعتبار آثارها عاقل فوفها
 من المباد واستفاضتها عنها ما بكل جوهرها من العقول قوة يسمى عقلا نظريا له مراتب ولها باعتبارها آثارها
 في البدن لتكمل جوهرها آثارا اختياريا وان كان ذلك ايضا عاقل الى تكمل النفس من جهة ان البدن آلة لها
 في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى يسمى عقلا علميا له ايضا مراتب اربع اما مراتب النظر في هي اما كمال واما استعداد
 نحو الكمال مرتب وموسط او بعيد فالبعيد وهو محض قابلية النفس للادراك يسمى عقلا هيوئيا تشبهها
 بالهيوئى الاولى الخالصة في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وبسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا
 الاسم وكذا الحال في سائر المراتب فانه تطلق الاسماء على المراتب نفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قوا
 فيها وانما يفيد الهيوئى بالاولى لان الهيوئى الثانية كالحجم المطلق لسانطة وكالعصا للواليد ليست خالصة عن
 الصور كلها بل الصور مأخوذة فيها بخلاف الهيوئى الاولى فانها في حد نفسها خالصة عنها اذ ليس شيء منها مأخوذة فيها
 وان لم يخرج انفكاها عن الصور كلها والموسط وهو استعدادها لتحصيل النظرات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا
 بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل المحال لان استعدادها لا ينقل الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل
 العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانفصال اليها بناء على فترية كاسمي العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه

في علم لا يجوز في المعلوم ما وافق البرهان الاتي استدلال بالعلول لا بالعلل واجيب المراد ان ذلك لا يعلم علم نظريا
 مغلفا بذاته المحصور المقتضى لا بالسبب حاصله ان الممكن ان لا يكون احكاما بحد ذاته ضرورة لا يعلم بخصوصية الامن
 الاستدلال بسببه فخرج بالقياس الاول اعني في الضرورة المحسوس ما علم بالهام او كشف في حدس وبالفيد الثاني اعني
 بقية البرهان الاتي فانه لا يقيد علما بعلة معينة كما عرفت وعلى الثاني بان من علم ان لالف مثلا موجب للسيا استدلال
 بالالف على الباء فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلى لان نفس تصور معنى لا يمنع من
 الشك في العلم بصدوره عن لالف هو ايضا كلى لان صدق شيء عن شيء لا يمنع نفس تصور عن الشك في الشك والكل
 المفيد بالكل كلى ايضا واعرض عليه بان هذا انما يصح اذا استدلال بالالف على الباء اما اذا استدلال بهذا الالف على
 هذا الباء كان السبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص في حيث
 اشخاص معلولة لا اشخاص اخرى العلم بالعلل يوجب العلم بالعلول وكأنه اشار بقوله والصحيح الى اشتمالهم من ان
 لا يبرهان على الشخص من حيث هو شخص كانه لا حد له من حيث هو كعلم ان اصحاب الشرايع والمثل انفقوا على ان مناط
 التكليف الشرعي هو العقل حتى لا يتوجه على فاقده من الصبي والمجانين والبهائم ويختلفوا في نفسه فقال بعضهم
 هو العلم ببعض الضرورات المسمى بالعقل بالملكة وهو من حيث لا يقبل من ان العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحبات
 في مجاز العادات والفائزون بان الحسن الفصح في ان العلم بضروره ما يعرف بحسن المتحسنا وفيح المستفح
 وقال جماعة واختاره المصنف العقل غريزة بلزومها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والغريزة هي الطبيعة الجبل
 عليها الانسان والآلات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر في سلامة الآلات لان العلم لا يلزم العقل
 مطبوع عند سلامتها الا انما انما عاقل ولا علم له للعقل حواسه وقد يطلق العقل على غيره اي غيرها هو مناط
 التكليف لا اشراك فانه يطلق على الجوهر المجرد المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار ما فيها من استكمالها
 وعملها بل يطلق على نفس تلك المراتب على فواها في تلك المراتب ايضا بيان ذلك ان النفس باعتبار آثارها عاقل فوفها
 من المباد واستفاضتها عنها ما بكل جوهرها من العقول قوة يسمى عقلا نظريا له مراتب ولها باعتبارها آثارها
 في البدن لتكمل جوهرها آثارا اختياريا وان كان ذلك ايضا عاقل الى تكمل النفس من جهة ان البدن آلة لها
 في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى يسمى عقلا علميا له ايضا مراتب اربع اما مراتب النظر في هي اما كمال واما استعداد
 نحو الكمال مرتب وموسط او بعيد فالبعيد وهو محض قابلية النفس للادراك يسمى عقلا هيوئيا تشبهها
 بالهيوئى الاولى الخالصة في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وبسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا
 الاسم وكذا الحال في سائر المراتب فانه تطلق الاسماء على المراتب نفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قوا
 فيها وانما يفيد الهيوئى بالاولى لان الهيوئى الثانية كالحجم المطلق لسانطة وكالعصا للواليد ليست خالصة عن
 الصور كلها بل الصور مأخوذة فيها بخلاف الهيوئى الاولى فانها في حد نفسها خالصة عنها اذ ليس شيء منها مأخوذة فيها
 وان لم يخرج انفكاها عن الصور كلها والموسط وهو استعدادها لتحصيل النظرات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا
 بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل المحال لان استعدادها لا ينقل الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل
 العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانفصال اليها بناء على فترية كاسمي العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه

ادبها غفر من ذلها غفر المالكه
فانها غفر من ذلها غفر المالكه
والله اعلم بالصواب

الفاصوليا رازوقه حبها والحب
لغيب حبب لفتها
الفاصوليا خمد والطريق الواسع يسيح لك النار والبوعس وفتا
وليس المذاق من فوس ما يقين العار في حجب وجهها
مذبحك النعي

بأن يكون أديباً عارفاً بالدين وأدباً
زاهياً بالخلق والجمال والكرم والفضل
بالسنة لا بالغلط والديون العلم والدين
بالسنة لا بالعلم والدين لا غلطاً ولا حقاً

بالسهر وهو زوال الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تحشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانها
 والنسب وهو زوال الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها الا بتحشم ادراك جديد لكونها خزانها انهم بالسهر
 هؤلاء منسطين الادراك والنسب افقها زوال الصورة من وجهه وبقاؤها من وجهه فان قيل النسب قد يكون
 المقفول ولا يصور والماعز خزانها اعني الجوهر المجرد واجيب بان النسب فيها انما يكون بزوال الهسته التي لها
 تتمكن النفس الانفسا بذلك المجرد وحي لا يبقى المجرد خزانة لمعقولات النفس فقد زالت الصورة عن خزانة بزوال
 الخزانة من حيث انها خزانة وقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهر بعدم ملكة العلم سهو والشك تردد النفس بين الطرفين
 اي بين طرفي الاحجاب السلبين غير ترجيح احدهما على الآخر وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه بالآخر
 فتغابر الاعتقاد والنسب الاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منهما بجميع الاشياء فصيح تعلق كل منهما بنفسه بالآخر فتح
 بالاعتقاد اذ لا حاجة الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما هو عند علم النفس بذاتها وبما برهنها
 القائمة بذاتها اقول ذلك في تعلق العلم بالصورة بالعلم بصورة او تصديقها وكذا في تعلقه بالاعتقاد فان انا
 حصل لنا تصور او تصديق وادنا ان تصور ذلك التصور والتصديق يكفي لنا في ذلك حضور هذا التصور
 التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حضور صورة ذهنية اخرى من غيرهما كما في علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها واد
 يسمى علمنا حضورها اما اذا تعلق الاعتقاد والعلم والتصديق بالعلم والاعتقاد كان يحكم على تصور الانسان مثلا
 او على التصديق بحال من احواله بانه كذا كان العلم بالحكم عليه من قبل تعلق التصور بالتصور والتصديق
 الى صورة اخرى من غير منه وكان العلم متحد مع المعلوم بالذات مغايرة بالاعتقاد لكن باق اجزاء التصديق كصور
 المحكوم به وتصور النسبة والحكم لا يكون الا بخصوص من تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم مغايرة
 للمعلوم بالذات والجعل بمعنى بقاها وبما برهنها لا سيما الجعل يطلق على معنيين احدهما بمعنى جعل السبب هو
 عدم العلم والاعتقاد عما من شأنه ان يكون عالما او معتقدا وهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة لعدم
 للملكة والثاني بمعنى جعل المركب وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقاد اجازة سواء كان مستندا
 الى شبهة او تقليد وبمعنى كماله لا نهجهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به وبهذا المعنى قسم من الاعتقاد
 بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين اي الظن اعتقاد احد الطرفين اي الاحجاب السلب اعتقاد ارجح الاحجاب
 النفس مع عن الطرف الاخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد
 واجح بلا حزم وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف طرفاه علم وجهل فان بعض
 اقوى من بعض وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئية ومع فساد احدهما قد يحصل منه شبهة الى كيفية
 اكتساب النظر من الضرورة ولا خفاء في ان كل مطلوب لا يحصل من اي مبدأ يقضي بل لابد من ميا مناسبة له
 لا توصل اليه كيفما اتفق بل لابد من مرتبة على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفه بانه ترتيب
 معلومة حاصلة لتحصي ما هو غير حاصل فذلك المبدأ بمنزلة الجزء الماك للنظر وتلك الهيئة بمنزلة الجزء للصو
 له فاذا كانتا صحتين يعني على الشرايط المعينة في الانشاج افاد علماء من غير تخلف اما اذا افتتحت احدهما
 او كلتا ساهما فلا يفتت علماء يعني لا تلتزم ان العلم بل قد يحصل بهما العلم كما اذا قبل كل انسان خبرا

لا يكون بين العلم والعلوم تمايزا

لا يكون بين العلم والعلوم تمايزا
 العلم شئ واحد كان عالما لم يجر
 ملكة كانت انفسا بها وبوطيق

في نظرنا ان يكون العلم ملكة
 انما هو العلم لا هو العلم
 بل هو ما احدثت كذا
 كذا

في نظرنا ان يكون العلم ملكة
 انما هو العلم لا هو العلم
 بل هو ما احدثت كذا
 كذا

في نظرنا ان يكون العلم ملكة
 انما هو العلم لا هو العلم
 بل هو ما احدثت كذا
 كذا

وهو ملاحظه المعقول الخصيل الى القول

[illegible][illegible]

عن النظر الصحيح واجب لازم له لزوما عطفيا غير متولد منه واستدل الامام اعلى وجوبه فبانا تعلم ان من علم ان
 العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان يعلم ان العالم حادث واما على
 غير متولد فان جميع الممكنات مستند الى الله نعم فيكون العلم عطفيا النظر لكونه ممكنا وافعا بقدره لا بقدره العبد
 ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستتاج جميع الممكنات الى الله نعم ابتداء وانما يصح اذا ثبت قبل الابتداء في استتاج
 الاشياء الى الله نعم وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمنع تخلفه عنه عطفيا فيكون بعضها متولدا
 بعض وان كان الكل وافعا بقدره كما يفعله المعنوية في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال
 عن بعض لا ينافي قدره المحتاج الى ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعلها بايجاد ما يوجبها وان يتركها بان لا يوجد
 ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدر فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وح يقال النظر متولد بايجاد الله نعم
 للعلم بالمنظور فيه ايجابا عطفيا بحيث يستحيل ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم بعين النظر الصحيح كاشف عن الله
 ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق
 سواء كان المعارف الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم او لا الثاني ان نظر العلم لكونه نظرا في معرفة الله نعم يحتاج
 الى معلم اخر وبقي واجيب بان قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله بحاصبه يقتضي كل عقله واستقلاله
 في معرفته نعم وبقي هي سلسلة الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحى الثالث ان صدق المعلم ولا بد منه ان علم
 باخباره لصدق في قوله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقته فيها بعد علمنا بصدقته في قوله
 كلها حتى يتحقق عندنا صدق في هذا الاحتياج وان علم صدقه فيما يخبر عن الله نعم بنظر العقل فيه كفاية في معرفته
 الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب بان قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقته بان يضع المعلم مقدما يعلم
 بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منها معافاد وروا لا كفاية في قوله لم ان يجبو بان صدق
 المعلم ليس من المعارف الالهية التي يدعي عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغائبة
 عن الحواس وصدق المعلم بما يستدل به بمشاهدة فرائض الاحوال وبهذا يخرج الجواب عن الاول الذي هو معلم الاحتياج
 في الرد عليهم بان بؤنه انه نعم لكونه حجة غائبا من الحواس لا يوجد مقدما ضروريا في بناء العلم بذاته وواجبا
 ذاتي يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول العلوم الضرورية كما ذكرنا انها لا احساس بالجزئيات والتمثيل
 بينهما من المشاركات والمباينات حتى يقبض من المبدء العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك
 العلوم القابضة لا يتعلق بما لاحظ للحواس فيه فلا بد من معلم مؤيد من عند الله يبين لنا العلوم المغلفة بما لا
 للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية اذ قد بين ان النظر لا بد له من مؤيد
 هي العلوم المنصوية والتصديقية المناسبة للفظ فطري الرد عليهم ان بؤنه ذلك المعلم هو النبي ولا شك في الاحتياج
 وبهذا الجواب بما قبل من ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا
 بفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن مأخوذا من معلم وامثالا لامره على ما قال النبي امرت ان انا انزل الناس
 حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبلون
 بان بؤنه ذلك المعلم هو النبي وكفى به اماما مرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجد طريقا الى

في هذه المسئلة لا بد من معلم مؤيد من عند الله يبين لنا العلوم المغلفة بما لا
 للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية اذ قد بين ان النظر لا بد له من مؤيد
 هي العلوم المنصوية والتصديقية المناسبة للفظ فطري الرد عليهم ان بؤنه ذلك المعلم هو النبي ولا شك في الاحتياج
 وبهذا الجواب بما قبل من ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا
 بفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن مأخوذا من معلم وامثالا لامره على ما قال النبي امرت ان انا انزل الناس

لا شك اننا اذا ادركنا اننا بعد النظر
 بالحواس في معرفة الله نعم يحتاج
 الى معلم اخر وبقي واجيب بان قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله بحاصبه يقتضي كل عقله واستقلاله
 في معرفته نعم وبقي هي سلسلة الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحى الثالث ان صدق المعلم ولا بد منه ان علم
 باخباره لصدق في قوله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقته فيها بعد علمنا بصدقته في قوله
 كلها حتى يتحقق عندنا صدق في هذا الاحتياج وان علم صدقه فيما يخبر عن الله نعم بنظر العقل فيه كفاية في معرفته
 الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب بان قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقته بان يضع المعلم مقدما يعلم
 بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منها معافاد وروا لا كفاية في قوله لم ان يجبو بان صدق
 المعلم ليس من المعارف الالهية التي يدعي عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغائبة
 عن الحواس وصدق المعلم بما يستدل به بمشاهدة فرائض الاحوال وبهذا يخرج الجواب عن الاول الذي هو معلم الاحتياج
 في الرد عليهم بان بؤنه انه نعم لكونه حجة غائبا من الحواس لا يوجد مقدما ضروريا في بناء العلم بذاته وواجبا
 ذاتي يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول العلوم الضرورية كما ذكرنا انها لا احساس بالجزئيات والتمثيل
 بينهما من المشاركات والمباينات حتى يقبض من المبدء العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك
 العلوم القابضة لا يتعلق بما لاحظ للحواس فيه فلا بد من معلم مؤيد من عند الله يبين لنا العلوم المغلفة بما لا
 للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية اذ قد بين ان النظر لا بد له من مؤيد
 هي العلوم المنصوية والتصديقية المناسبة للفظ فطري الرد عليهم ان بؤنه ذلك المعلم هو النبي ولا شك في الاحتياج
 وبهذا الجواب بما قبل من ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا
 بفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن مأخوذا من معلم وامثالا لامره على ما قال النبي امرت ان انا انزل الناس

ليس من المعارف الالهية التي يدعي عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغائبة
 عن الحواس وصدق المعلم بما يستدل به بمشاهدة فرائض الاحوال وبهذا يخرج الجواب عن الاول الذي هو معلم الاحتياج
 في الرد عليهم بان بؤنه انه نعم لكونه حجة غائبا من الحواس لا يوجد مقدما ضروريا في بناء العلم بذاته وواجبا
 ذاتي يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول العلوم الضرورية كما ذكرنا انها لا احساس بالجزئيات والتمثيل
 بينهما من المشاركات والمباينات حتى يقبض من المبدء العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك
 العلوم القابضة لا يتعلق بما لاحظ للحواس فيه فلا بد من معلم مؤيد من عند الله يبين لنا العلوم المغلفة بما لا
 للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية اذ قد بين ان النظر لا بد له من مؤيد

والعلم وهو وصف النجاة على ما بعينه والاعتراف بما منه ولهم وجهها الأول انه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثر
لا يخصص لو كان العقل باستلزام النظر كفايا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرين فيها متفقين على
واحدة واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الابصار الصادرة عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر
نعم قد دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهو الثاني اننا نرى الناس يحتاجون الى معلم
في العلوم الضعيفة التي يكفى فيها بادي ظن كالتحريك والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف يحتاجون اليه
في العلوم العويصة التي هي بعد العلوم غير المحسوس الطبع مع ان المطبق فيها البهين واجب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى
حصول المعرفة بدنه وما ذكرتم يدل عليه واما معنى الامتناع بدونه فلا نسلم ولا يفيده دليلكم نعم لا بد من خبر الصور
يعني لا بد ان يرتب العلوم احاصلة على هيئة مخصوصة حتى يستفاد منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدّمات هو كافي
مرتبة او غير مرتبة كافيته في العلم بما يستند اليها من المكسبات لكان كل من علم ضروريا بمخصوصة وجب ان يكون
جميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة ولعلكم فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدّمات
كثيرة ولا شعور لهم بما يستفاد منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة مخصوصة متفرجة لانهم اذا
رتبوا ما على ما ينبغي علموا انها بغيرها وشروط عدم الغاية وضدها وحضورها اشروط للنظر صحيحا كانا فاسدا بعد
شروط العلم من العقل والحوية وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امر بان احدهما عدم غايته النظر عنه عدم العلم بالمط
فانه غايته النظر اذ لا طلب مع الحصول اقول ان النظر غير مشروط بطلب قط معين فيمكن ان ينظر في مقدار ما حصلته
عنده ليحصل مطلوبه غايته الامر ان المطلكون حاصل لا يحصل ثانيا وايضا يلزم تحصيل الحاصل واورده عليه
ان من حصل العلم بمط من دليل بما ينظر في دليل آخر على ذلك المظن فينتج له العلم بذلك المظن به ولا يكون ذلك
محصلا للحاصل لان العلم بالحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالآخر اما شحضا او صفيا واجيب بان ذلك
اجتماع المثبتين وتعد الدليل لا يجب نفعاً كعدم الفاعل وجوب التاديب مشروط بعدم سبق العلم بالمط
من النظر الثاني معرفة كسبه الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم سبق العلم عدم البهين اذ لو كان ادراك المط
دور مرتبة البهين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى البهين والشروط حاصل لانه ليس معلونا علما يقينا وكذا
فيما اذا عرفت المهمة بكنها ما فانه لا يتصور هناك نظرية معرفتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان
ينظر لمعرفة كسبها الثاني عدم ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمط فان الجهل المركب بالمط ضد العلم به وذلك
لان الجهل المركب بالمط صاف عن النظر ومع وجوب الصافي لا يتصور فعل اختيار من الفاعل فلا يتصور ان يضع ذلك
الجاهل معتقده ويوجه منه الى طلب صوابه المؤدية الى العلم به كيف هو جازم بكونه عالما به ويرد عليه ان
ويأتى في مقدّمات احاصلة عنده او ملقاة اليه ووجهها غافلا عن خصوصية ما يؤدي اليه فادته الى البهين بخلاف
اعتقاده فيقول عن جهله المركب ما يقض المبادى مرتبة دفعه والانتقال منها الى المطالب فذلك حدس النظر
وزاد المص شريطا ثانيا وهو حصول الغاية اعني الشعور بالمط اذ لولا بهلزم طلب الجهل بالمط اقول بهلزم عليه ان
عن المطر بما يضر في مقدّمات احاصلة عنده او ملقاة اليه رتبها فادته الى المطر كما ذكرنا انفا ولو جوب بان ينفذ
عليه عقليا وانفا ضد المطر على تقدير شوبته كان التكليف عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة

القول في شرح بعض ما في المتن
من ان العلم هو وصف النجاة على ما بعينه والاعتراف بما منه ولهم وجهها الأول انه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثر
لا يخصص لو كان العقل باستلزام النظر كفايا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرين فيها متفقين على
واحدة واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الابصار الصادرة عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر
نعم قد دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهو الثاني اننا نرى الناس يحتاجون الى معلم
في العلوم الضعيفة التي يكفى فيها بادي ظن كالتحريك والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف يحتاجون اليه
في العلوم العويصة التي هي بعد العلوم غير المحسوس الطبع مع ان المطبق فيها البهين واجب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى
حصول المعرفة بدنه وما ذكرتم يدل عليه واما معنى الامتناع بدونه فلا نسلم ولا يفيده دليلكم نعم لا بد من خبر الصور
يعني لا بد ان يرتب العلوم احاصلة على هيئة مخصوصة حتى يستفاد منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدّمات هو كافي
مرتبة او غير مرتبة كافيته في العلم بما يستند اليها من المكسبات لكان كل من علم ضروريا بمخصوصة وجب ان يكون
جميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة ولعلكم فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدّمات
كثيرة ولا شعور لهم بما يستفاد منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة مخصوصة متفرجة لانهم اذا
رتبوا ما على ما ينبغي علموا انها بغيرها وشروط عدم الغاية وضدها وحضورها اشروط للنظر صحيحا كانا فاسدا بعد
شروط العلم من العقل والحوية وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امر بان احدهما عدم غايته النظر عنه عدم العلم بالمط
فانه غايته النظر اذ لا طلب مع الحصول اقول ان النظر غير مشروط بطلب قط معين فيمكن ان ينظر في مقدار ما حصلته
عنده ليحصل مطلوبه غايته الامر ان المطلكون حاصل لا يحصل ثانيا وايضا يلزم تحصيل الحاصل واورده عليه
ان من حصل العلم بمط من دليل بما ينظر في دليل آخر على ذلك المظن فينتج له العلم بذلك المظن به ولا يكون ذلك
محصلا للحاصل لان العلم بالحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالآخر اما شحضا او صفيا واجيب بان ذلك
اجتماع المثبتين وتعد الدليل لا يجب نفعاً كعدم الفاعل وجوب التاديب مشروط بعدم سبق العلم بالمط
من النظر الثاني معرفة كسبه الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم سبق العلم عدم البهين اذ لو كان ادراك المط
دور مرتبة البهين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى البهين والشروط حاصل لانه ليس معلونا علما يقينا وكذا
فيما اذا عرفت المهمة بكنها ما فانه لا يتصور هناك نظرية معرفتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان
ينظر لمعرفة كسبها الثاني عدم ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمط فان الجهل المركب بالمط ضد العلم به وذلك
لان الجهل المركب بالمط صاف عن النظر ومع وجوب الصافي لا يتصور فعل اختيار من الفاعل فلا يتصور ان يضع ذلك
الجاهل معتقده ويوجه منه الى طلب صوابه المؤدية الى العلم به كيف هو جازم بكونه عالما به ويرد عليه ان
ويأتى في مقدّمات احاصلة عنده او ملقاة اليه ووجهها غافلا عن خصوصية ما يؤدي اليه فادته الى البهين بخلاف
اعتقاده فيقول عن جهله المركب ما يقض المبادى مرتبة دفعه والانتقال منها الى المطالب فذلك حدس النظر
وزاد المص شريطا ثانيا وهو حصول الغاية اعني الشعور بالمط اذ لولا بهلزم طلب الجهل بالمط اقول بهلزم عليه ان
عن المطر بما يضر في مقدّمات احاصلة عنده او ملقاة اليه رتبها فادته الى المطر كما ذكرنا انفا ولو جوب بان ينفذ
عليه عقليا وانفا ضد المطر على تقدير شوبته كان التكليف عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة

القول في شرح بعض ما في المتن

[illegible]

لَا نَقُولُ كُلَّ يَسْتَلِمْ
الْمَحَالَم

نفسی

فبعضى انشاءه لا ينفذ ذاته اذا افضى انشاءه فذلك لا فضاء ثابت له على جميع المقادير ومن جعلها تفديرشوته
 ايضاً فبعضى انشاءه لا ينفذ ذاته اذا افضى انشاءه فذلك لا فضاء ثابت له على جميع المقادير ومن جعلها تفديرشوته
 الواقع في نفس الامر والاشارة واعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبنى على اصلهم الفاسد اعني فاعله التحسين
 والتعبيح العقلين وسنكلم عليه ولو سلم فلان ان العرفان يدفع خوف العقاب لا تخال الخطا قائم خوفاً لعدا
 بجاله والعناء زياده فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة احسن الامور لم يحصل الا نفاذ الكمال ومحصل الا حسن
 ولجئ نظر العقل فلما انعم اذ احصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل بما يقع في اوديه الضلال فيهلك
 قبل البلاهة اذ في الى الخلاص من فطانه نبراً وايضاً شكر المنعم ليس واجب عقلاً بالعقل والنقل اما النقل فلفظه
 وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً نفى التعذيب عظم اى نفى التعذيب الدينى الاخرى قبل بعثه الرسول فذلك
 انه لا وجوب عقلاً والا لكان ثابتاً قبلها ويلزم التعذيب لوجوده لا لخلال بالواجب العقلية مع منافع العفو
 عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لوجوب عقلاً فان كان لا فائدة يلزم العتب وهو غير جائز عقلاً وان كان
 لفائدة فاما الشكر وهو ربط للعاب عنها اولئك اكراما في الدنيا وانته مشقة بلا حظا وفي الآخرة ولا استفلا
 للعقل فيها وايضاً الشكر قد يضمن خوف ضرر العقاب لا حمال ان لا يقع لا يفا ولا نكالا استهزاء لمخافة الدنيا
 بالنسبة خزان رحمة الله نعم ونعمه وما مثل الشاكر الا كمثل من حضر على مائدة سلطان يملك المكارم والمعارف
 ويجو ما بينهما من الكنوز والذخاير فيتناول منها الفضة ثم يطفى بذكرها على رؤس الاشهاد ويدوم على التمسك شكرها
 ولا شك ان ذلك بعد من استهزاء فشكر العبد لولى يكون استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله نعم من تلك
 اللقمة عند الملك وما ياتي به العبد ما بعد شكر الحضره من تحريك الامثلة بالقياس الى الملك ولا ينصرف في ذلك
 الغير ولو سلم فلان ثم نوهما على المعرفة المستفاد من النظر بل يكفي فيها المعرفة السابقة على النظر لانه هو شرط النظر على
 تفديرشوتهما على معرفة غير المعرفة السابقة فلان ان المعرفة متوفقة على النظر لوجوهها بالعلم على ما يراه
 او بالاهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالاباضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم فلان ان
 واجبه مظ فان معناه الوجوب على كل تفديرشوته وجوب المعرفة مفيد بحال الشك اى مرد الزهر في النسبة وبحال
 عدم المعرفة للقطع بان لا وجوب بحال حصول المعرفة بالفعل لا منافع محصل الحاصل ولو سلم فلان ان ثابت عليه
 الواجب فهو واجب فلو لم يثبت اذا التوقف واجب مطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جائز الترك وفرض ان
 ففى تماركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب اجبا والا لم يكن واجبا مطلقا وفرضه ان كل بل يجب ان يكون واجبا
 على وجوبه فلزم اجاب انقطاع الموقف حال عدم الموقف عليه وذلك تكليف بالمعنى فلما لا يتم ان انقطاع الموقف حال
 عدم الموقف عليه مع انما التمسك بشروط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهرا لا شرف فيه اقول يمكن تبين هذه
 بان لو توقف الواجب المطلق على شيء كان ذلك الشيء جائزا لتركه لو كان متحققا في الموقف وعدمه والموقف عليه
 هفت ايضاً التكليف بالمعنى واجبا للمعنى باننا سنكلم على اصلنا ونبينه والعرفان يدفع الخوف لا عقاده انه
 مصيب واحتمال الخطا في نفس الامر لا يدفع في ذلك والمراد بالتعذيب المسمى هو التعذيب الدينى والمراد بالارسل هو
 العقل لاشر اكلمه الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فائدة جليلة لانه تفرج الحضر المنعم ونوجه

فبعضى انشاءه لا ينفذ ذاته اذا افضى انشاءه فذلك لا فضاء ثابت له على جميع المقادير ومن جعلها تفديرشوته
 ايضاً فبعضى انشاءه لا ينفذ ذاته اذا افضى انشاءه فذلك لا فضاء ثابت له على جميع المقادير ومن جعلها تفديرشوته
 الواقع في نفس الامر والاشارة واعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبنى على اصلهم الفاسد اعني فاعله التحسين
 والتعبيح العقلين وسنكلم عليه ولو سلم فلان ان العرفان يدفع خوف العقاب لا تخال الخطا قائم خوفاً لعدا
 بجاله والعناء زياده فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة احسن الامور لم يحصل الا نفاذ الكمال ومحصل الا حسن
 ولجئ نظر العقل فلما انعم اذ احصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل بما يقع في اوديه الضلال فيهلك
 قبل البلاهة اذ في الى الخلاص من فطانه نبراً وايضاً شكر المنعم ليس واجب عقلاً بالعقل والنقل اما النقل فلفظه
 وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً نفى التعذيب عظم اى نفى التعذيب الدينى الاخرى قبل بعثه الرسول فذلك
 انه لا وجوب عقلاً والا لكان ثابتاً قبلها ويلزم التعذيب لوجوده لا لخلال بالواجب العقلية مع منافع العفو
 عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لوجوب عقلاً فان كان لا فائدة يلزم العتب وهو غير جائز عقلاً وان كان
 لفائدة فاما الشكر وهو ربط للعاب عنها اولئك اكراما في الدنيا وانته مشقة بلا حظا وفي الآخرة ولا استفلا
 للعقل فيها وايضاً الشكر قد يضمن خوف ضرر العقاب لا حمال ان لا يقع لا يفا ولا نكالا استهزاء لمخافة الدنيا
 بالنسبة خزان رحمة الله نعم ونعمه وما مثل الشاكر الا كمثل من حضر على مائدة سلطان يملك المكارم والمعارف
 ويجو ما بينهما من الكنوز والذخاير فيتناول منها الفضة ثم يطفى بذكرها على رؤس الاشهاد ويدوم على التمسك شكرها
 ولا شك ان ذلك بعد من استهزاء فشكر العبد لولى يكون استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله نعم من تلك
 اللقمة عند الملك وما ياتي به العبد ما بعد شكر الحضره من تحريك الامثلة بالقياس الى الملك ولا ينصرف في ذلك
 الغير ولو سلم فلان ثم نوهما على المعرفة المستفاد من النظر بل يكفي فيها المعرفة السابقة على النظر لانه هو شرط النظر على
 تفديرشوتهما على معرفة غير المعرفة السابقة فلان ان المعرفة متوفقة على النظر لوجوهها بالعلم على ما يراه
 او بالاهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالاباضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم فلان ان
 واجبه مظ فان معناه الوجوب على كل تفديرشوته وجوب المعرفة مفيد بحال الشك اى مرد الزهر في النسبة وبحال
 عدم المعرفة للقطع بان لا وجوب بحال حصول المعرفة بالفعل لا منافع محصل الحاصل ولو سلم فلان ان ثابت عليه
 الواجب فهو واجب فلو لم يثبت اذا التوقف واجب مطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جائز الترك وفرض ان
 ففى تماركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب اجبا والا لم يكن واجبا مطلقا وفرضه ان كل بل يجب ان يكون واجبا
 على وجوبه فلزم اجاب انقطاع الموقف حال عدم الموقف عليه وذلك تكليف بالمعنى فلما لا يتم ان انقطاع الموقف حال
 عدم الموقف عليه مع انما التمسك بشروط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهرا لا شرف فيه اقول يمكن تبين هذه
 بان لو توقف الواجب المطلق على شيء كان ذلك الشيء جائزا لتركه لو كان متحققا في الموقف وعدمه والموقف عليه
 هفت ايضاً التكليف بالمعنى واجبا للمعنى باننا سنكلم على اصلنا ونبينه والعرفان يدفع الخوف لا عقاده انه
 مصيب واحتمال الخطا في نفس الامر لا يدفع في ذلك والمراد بالتعذيب المسمى هو التعذيب الدينى والمراد بالارسل هو
 العقل لاشر اكلمه الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فائدة جليلة لانه تفرج الحضر المنعم ونوجه

فبعضى انشاءه لا ينفذ ذاته اذا افضى انشاءه فذلك لا فضاء ثابت له على جميع المقادير ومن جعلها تفديرشوته
 ايضاً فبعضى انشاءه لا ينفذ ذاته اذا افضى انشاءه فذلك لا فضاء ثابت له على جميع المقادير ومن جعلها تفديرشوته
 الواقع في نفس الامر والاشارة واعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبنى على اصلهم الفاسد اعني فاعله التحسين
 والتعبيح العقلين وسنكلم عليه ولو سلم فلان ان العرفان يدفع خوف العقاب لا تخال الخطا قائم خوفاً لعدا
 بجاله والعناء زياده فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة احسن الامور لم يحصل الا نفاذ الكمال ومحصل الا حسن
 ولجئ نظر العقل فلما انعم اذ احصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل بما يقع في اوديه الضلال فيهلك
 قبل البلاهة اذ في الى الخلاص من فطانه نبراً وايضاً شكر المنعم ليس واجب عقلاً بالعقل والنقل اما النقل فلفظه
 وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً نفى التعذيب عظم اى نفى التعذيب الدينى الاخرى قبل بعثه الرسول فذلك
 انه لا وجوب عقلاً والا لكان ثابتاً قبلها ويلزم التعذيب لوجوده لا لخلال بالواجب العقلية مع منافع العفو
 عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لوجوب عقلاً فان كان لا فائدة يلزم العتب وهو غير جائز عقلاً وان كان
 لفائدة فاما الشكر وهو ربط للعاب عنها اولئك اكراما في الدنيا وانته مشقة بلا حظا وفي الآخرة ولا استفلا
 للعقل فيها وايضاً الشكر قد يضمن خوف ضرر العقاب لا حمال ان لا يقع لا يفا ولا نكالا استهزاء لمخافة الدنيا
 بالنسبة خزان رحمة الله نعم ونعمه وما مثل الشاكر الا كمثل من حضر على مائدة سلطان يملك المكارم والمعارف
 ويجو ما بينهما من الكنوز والذخاير فيتناول منها الفضة ثم يطفى بذكرها على رؤس الاشهاد ويدوم على التمسك شكرها
 ولا شك ان ذلك بعد من استهزاء فشكر العبد لولى يكون استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله نعم من تلك
 اللقمة عند الملك وما ياتي به العبد ما بعد شكر الحضره من تحريك الامثلة بالقياس الى الملك ولا ينصرف في ذلك
 الغير ولو سلم فلان ثم نوهما على المعرفة المستفاد من النظر بل يكفي فيها المعرفة السابقة على النظر لانه هو شرط النظر على
 تفديرشوتهما على معرفة غير المعرفة السابقة فلان ان المعرفة متوفقة على النظر لوجوهها بالعلم على ما يراه
 او بالاهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالاباضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم فلان ان
 واجبه مظ فان معناه الوجوب على كل تفديرشوته وجوب المعرفة مفيد بحال الشك اى مرد الزهر في النسبة وبحال
 عدم المعرفة للقطع بان لا وجوب بحال حصول المعرفة بالفعل لا منافع محصل الحاصل ولو سلم فلان ان ثابت عليه
 الواجب فهو واجب فلو لم يثبت اذا التوقف واجب مطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جائز الترك وفرض ان
 ففى تماركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب اجبا والا لم يكن واجبا مطلقا وفرضه ان كل بل يجب ان يكون واجبا
 على وجوبه فلزم اجاب انقطاع الموقف حال عدم الموقف عليه وذلك تكليف بالمعنى فلما لا يتم ان انقطاع الموقف حال
 عدم الموقف عليه مع انما التمسك بشروط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهرا لا شرف فيه اقول يمكن تبين هذه
 بان لو توقف الواجب المطلق على شيء كان ذلك الشيء جائزا لتركه لو كان متحققا في الموقف وعدمه والموقف عليه
 هفت ايضاً التكليف بالمعنى واجبا للمعنى باننا سنكلم على اصلنا ونبينه والعرفان يدفع الخوف لا عقاده انه
 مصيب واحتمال الخطا في نفس الامر لا يدفع في ذلك والمراد بالتعذيب المسمى هو التعذيب الدينى والمراد بالارسل هو
 العقل لاشر اكلمه الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فائدة جليلة لانه تفرج الحضر المنعم ونوجه

اليه واشغال به فهو واجب لذاته لا لانه يستفيع فائدة اخرى وعدم استغلال العقل بالآخرة ثم لان الثواب
 الاعراض واجبة عندنا عقلا كما سبأ ولا يتصور ذلك الا باستقلاله في امر الآخرة اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية
 ليست كافية بل لابد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية وما ذكر من الالهام والتعليم بصفة الباطن فمحتاج الى النظر
 لشيء من جميعها عن فاسدها وايضا المراد انه لا مفرد لنا من طرف المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير
 فليس شيئا منها مفردا لنا واما النصفية كما هو حقه فمحتاج الى مجاهد شاقة ومخاطر كثيرة قلما يفي بها
 المزاج في حكمه بالايكون مفردا والمراد بالواجب المطلق هو لا يكون وجوبه مقبدا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب
 الركوة المقيد بوجود النضال اما يكون واجبا على كل تقدير والاما كان شيئا من الواجبات واجبا مطاذا لاجب
 على تقدير الانبائ به والتكليف بالتحقيق عقلا واعترضوا على الوجه الثاني اما اوله فانه مشترك الانعام اي ما
 ذكره من لزوم الحام الانبياء بين الوجوب الشرعي الذي هو هذا ههنا والوجوب العقلي الذي هو ذهابكم فانه هو حكمكم
 فهو جوابنا ان لو وجب النظر بالعقل في النظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه
 بمقدما مغتفرا الى نظاره في نفسه من ان المعرفة واجبة وانها لا يتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فلهذا
 فيقول المكلف لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر لا ينبغي قد يكون وجوب النظر من الفضائل التي فائتها
 معها فبضع النبي للمكلف مقدرات يساوي هذه الهائل تكلف في هذه العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر
 ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفه مع تلك المقدما لاننا نقول كونه فطري القياس مع توجهه على اذ كرمه من
 المقدما الدقيقة الانظار باطل قط وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر للمكلف لا يستمع الى النبوة وكذا ان الله
 اراد به تنبيهه ولا ياتهم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء خاص فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو
 بالافحام واما ثانيا فالحل وهو ان ليس للمكلف الامتناع عن النظر بل يعلم وجوبه بل الامتناع منه لا يجب عليه
 لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء علم وجوبه او لم يعلم فليكن ان يقول ليس لك الامتناع
 عن النظر لانه واجبك عليك شرعا فاعتبر عليك الانبائ به ولا يسوغ لك اهما لا ينبغي في يلزم تكليف الغافل بعدم
 بالوجوب لا نقول الغافل الذي لا يجوز تكليفه انفا فام لم يفهم الخطاب لم يفعل له انك مكلف هذا فافهم قدح
 بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شيء الا يرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وهذا
 ايضا يندفع الاشكال عن المغتفر في قولك لا يجب النظر على ما لم ينظر بل لان الوجوب ثابت بالفعل في نفس الامر لا يتوقف
 على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلم يثبتوا في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالنظر
 من الايات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة بخو قوله قل انظر واذا في السموات والارض وقوله
 فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فذكرنا بالانظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب
 هو الظاهر المسادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار الايات لا ولي الا بالاقبال
 وبلى لمن لا كتاب بين يديه ولم يتفكر فيها فقد اعد برك النظر في دلائل المعرفة فهو واجب ان لا يتركه عن
 الواجب هذا المسلك حتى لا يحتمل الامر غير الوجوب كون الخبر المنقول من قبل الاحاد والمسلك الثاني وهو
 ان معرفة الله تعظم واجبة اجماعا على المسلمين كافة وقد بينسك في ذلك بقوله نعم فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما

لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية وما ذكر من الالهام والتعليم بصفة الباطن فمحتاج الى النظر
 لشيء من جميعها عن فاسدها وايضا المراد انه لا مفرد لنا من طرف المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير
 فليس شيئا منها مفردا لنا واما النصفية كما هو حقه فمحتاج الى مجاهد شاقة ومخاطر كثيرة قلما يفي بها
 المزاج في حكمه بالايكون مفردا والمراد بالواجب المطلق هو لا يكون وجوبه مقبدا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب
 الركوة المقيد بوجود النضال اما يكون واجبا على كل تقدير والاما كان شيئا من الواجبات واجبا مطاذا لاجب
 على تقدير الانبائ به والتكليف بالتحقيق عقلا واعترضوا على الوجه الثاني اما اوله فانه مشترك الانعام اي ما
 ذكره من لزوم الحام الانبياء بين الوجوب الشرعي الذي هو هذا ههنا والوجوب العقلي الذي هو ذهابكم فانه هو حكمكم

مشارك

لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية وما ذكر من الالهام والتعليم بصفة الباطن فمحتاج الى النظر
 لشيء من جميعها عن فاسدها وايضا المراد انه لا مفرد لنا من طرف المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير
 فليس شيئا منها مفردا لنا واما النصفية كما هو حقه فمحتاج الى مجاهد شاقة ومخاطر كثيرة قلما يفي بها
 المزاج في حكمه بالايكون مفردا والمراد بالواجب المطلق هو لا يكون وجوبه مقبدا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب
 الركوة المقيد بوجود النضال اما يكون واجبا على كل تقدير والاما كان شيئا من الواجبات واجبا مطاذا لاجب
 على تقدير الانبائ به والتكليف بالتحقيق عقلا واعترضوا على الوجه الثاني اما اوله فانه مشترك الانعام اي ما
 ذكره من لزوم الحام الانبياء بين الوجوب الشرعي الذي هو هذا ههنا والوجوب العقلي الذي هو ذهابكم فانه هو حكمكم

لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية وما ذكر من الالهام والتعليم بصفة الباطن فمحتاج الى النظر
 لشيء من جميعها عن فاسدها وايضا المراد انه لا مفرد لنا من طرف المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير
 فليس شيئا منها مفردا لنا واما النصفية كما هو حقه فمحتاج الى مجاهد شاقة ومخاطر كثيرة قلما يفي بها
 المزاج في حكمه بالايكون مفردا والمراد بالواجب المطلق هو لا يكون وجوبه مقبدا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب
 الركوة المقيد بوجود النضال اما يكون واجبا على كل تقدير والاما كان شيئا من الواجبات واجبا مطاذا لاجب
 على تقدير الانبائ به والتكليف بالتحقيق عقلا واعترضوا على الوجه الثاني اما اوله فانه مشترك الانعام اي ما
 ذكره من لزوم الحام الانبياء بين الوجوب الشرعي الذي هو هذا ههنا والوجوب العقلي الذي هو ذهابكم فانه هو حكمكم

عرفت من احتمال صفة الامر غير الوجوب لان العلم قد يطلق على الظن الغالب ذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر
وهي لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه ولا اعتراض عليه من وجوه يعلم بعضها بالمفاتيح
الاعتراضات الواردة على دليل المعزلة وبعضها مخصوص بها بلهم وذلك وجوه الاول انه وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن
لان وجوبها كالتاما يكون بايجاب الله نعم وامره وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به نعم وهو يحصل بها
اول غيره وهو تكليف الغافل فان من لا يعرف نعم كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا بطو ايجاب المقدره القابلة بان
الغافل ممنوعه اذ شرط التكليف فهمه ونصوده لا العلم والتصدق به بل كمن من ان الغافل من لا يفهم الخطا بل لا يقبل
انك مكلف لان لا يعلم انه مكلف التامه منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك
لغير النبي والصحابه العوام على ايمانهم وبم لا كثرون في كل عصر مع عدم الاستفهام عن الدلائل الدالة على الحكا
وضيقا بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قط اذ غايه مجهودهم الاقرار بالثبوت والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت
المعرفة واجبه لما جاز ذلك للمفكر والحكم بما يمانهم واجيب انهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعراب البعرة
تدل على البعير اثر الاقدام على المسير فما ذات ابراج وارض ذات فجاج اما يدلان على الصانع اللطيف الخبير غايه في
الباب انهم قصروا عن التبحر والتوضيح للمفاهيم العرفية والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك الفصل
فان المعرفة الواجبة اعم من الاجماله التي لا تقتل معها على التبحر ودفع الشبه والشكوك والتفصيله التي يقتدر
معها على ذلك ويدعي ان العرفان التفصيلي واجبه لكنه فرض كفايه فان الوجوب الذي ادعياه اعم من فرض العين
الكفايه والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعلوم الذين قرروا على ايمانهم والاخر فرض كفا
وهو حاصل لعملاء الاعصا الثالث انما لانهم انما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما
امر به الله نعم ويجوز ان يتعلق خطاب به شيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة غير مقدرة
المسلم اياها فاجابها ايجاب السبب المفترقات هو النظر وذلك كمن يؤمر بالفضل الذي هو انها في الروح وهو
غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب للذهاب وهو ضرب السبب في التكليف غير
المقدور شرعا الرابع المعارضه لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجود ثلثه دالة على انه ليس بواجب
شرعا بل منقضى شرعا اولها ان النظر في معرفة الله نعم وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلاميه
بدعيه في الدين اذ لم ينقل عن النبي والصحابه الاستغفار بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا بالنقل البنا لنقل
الدعا على نقله كما نقلت اشغالهم بالمسائل الفقهيه على اختلاف اصنافها وكل بدعيه دالة لانها من حيثها
ما ليس منه فهو دونه واجيب بان ما ذكر من عدم النقل تم بل نواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما
يتعلق بها ويقررونها مع المنكرين والقرآن معلومه وهل ما يذكر في الكتب الكلاميه الا فطره من غير ما ينظر به
الكتاب الكريم نعم انهم لم يدقوه ولم يشتغلوا بمسائل الاصطلاحات وتقرير المذاهب من المسائل وتفصيل
الدلائل والتحقيق السؤال والجواب لم يبالغوا في تطويل الذبول والاذناب لخصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاد
وحده الفرائع ومشاهده الوحي المفضيه لفيض الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعته من يهديهم وينفع
عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين مع فلة المعاندين المشككين لهم وايضا لم يكثر الشبهات في انهم

ان العلم لا يتوقف على النظر كونه حصوله
منه من غير نظر ولا اعتقاد وهو ذلك ما مر في كتابه
سألت عن ان يكون العلم بالعلم لا يتوقف على النظر
ان العلم لا يتوقف على النظر كونه حصوله
منه من غير نظر ولا اعتقاد وهو ذلك ما مر في كتابه
سألت عن ان يكون العلم بالعلم لا يتوقف على النظر

مآل الفرق بين العلمين
كبر ان يكون علم السلف سببا على ان يكون كغيره في الاثر
بذلك ولا ينفذ في العلم ولا ينفذ في العلم ولا ينفذ في العلم
واجب في العلم ان يكون سببا في العلم ولا ينفذ في العلم
من السبب عدم وقوعه في العلم ولا ينفذ في العلم
بالذات لا يمكن ان يتعلق
بها القدر الاول من العلم ولا ينفذ في العلم
باجاد السبب
زهاق ذلك كمدار من العلم
الشيء بالشيء من العلم ولا ينفذ في العلم

المراد ان العلم لا يتوقف على النظر كونه حصوله
منه من غير نظر ولا اعتقاد وهو ذلك ما مر في كتابه
سألت عن ان يكون العلم بالعلم لا يتوقف على النظر
ان العلم لا يتوقف على النظر كونه حصوله
منه من غير نظر ولا اعتقاد وهو ذلك ما مر في كتابه
سألت عن ان يكون العلم بالعلم لا يتوقف على النظر



نادی

الملك مشهوره رواه ابن المنذر عن ثعلبه بن عمار

[illegible][illegible]

۱۰
 ۱۱
 ۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

محصل البقي من الدليل ولا يخاطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك وهو قياس وفيها بمعنى ان
ملزوم العلم والظن على ثلاثة اقسام قياس واستفراء وتمثيل ووجه المحصر انه لا بد ان يكون بين الموصل والموصل اليه
مناسبة مخصوصه وذلك اما باشمال الموصل على الموصل اليه ما بالعكس واما باشمال ثالث عليهما واما بالاشتمال
بينهما اما صريحاً كلف الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح كلف الاستثنائيات المنفصلة واما الاقرانيات ^{طرية} المتصلة
فارجعة اما الى الاستلزام واما الى الاشمال فالاشمال الموصل الى الاستلزام بينهما هو القياس وعرف بانه قول ^{طرية} فلف
من قبضاها منى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والكد باشمال الموصل اليه الاستفراء والكد باشمال ثالث هو التمثيل واعتبر
عليه بانه قد يستدل باحد المتساين على الآخر كما ين كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب ان الاستدلال
بحال مفهوم الناطق لانه هو كل على حال كل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان والقياس فترانه واستثنائي لان
القياس ان كانت النتيجة او قبضها مذكورة فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن لم يكن النهار موجودا فلم يكن الشمس طالعة والافترانه والاول باعتبار
الصورة القريبية اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبية خمسة والبعيدة اربعة يعني ان القياس الاقراني
باعتبار صورة القريبية اعني الهيئة الحاصلة للمقدّمين بسبب نسبة الوسط الى الطرفين ينقسم اشكال اربعة لان
الوسط اما محكوم به الصغر ومحكوم عليه الكبري وهو الشكل الاول ومحكوم به فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم
عليه فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبري ومحكوم عليه الصغر وهو الشكل الرابع وباعتبار صورة
البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدّمين بسبب العمل بالانضال والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك
لان ما مركب من الجملات الصرفة وهو الاقرانه المحلى او من الجمل الشرطي او من الشرطيات الصرفة وما الاقراني
الشرطي القياس باعتبار مادته القريبية خمسة فام لان مقدّماته اما ان تفيد تصديقا او تصديقا لا غير التصديق
اعني التخييل الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعر الاول اما ان يفيد ظنا او جزئا فالاول الخطابة والثاني ان قاء
جزئا يفيد ظنا او جزئا والافان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فالحج والافان الخطابة وباعتبار مادته البعيدة
اربعة فام الخيارات التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمثبتات التي هي مادة المغالطة
والمسلات التي هي مادة البرهان والحجول وقد بين لما جعل المسلمات الشاملة لمادتهما واحدا ههنا فلم يجعل
في المادة القريبية ايضا فاما واحدا مفيد المجزوءة النتيجة لا ينجز جزء النتيجة ينقسم الى يقيني وغيره لانا نقول
كذلك المجزوءة المقدّمات المسلمة ينقسم اليهما فالفرق محكم وايضا عبارة المتن ندل على ان القياس الاقراني ينقسم
الى اربعة وخمسة ولا اختصاص لهذا التقسيم بالافترانه بل الاستثنائي ايضا ينقسم الى هذه الاقسام والثاني
متصلان مجزئان وكذا غير حقيقي من المنفصل ومنه حقيقة يعني ان القياس الاستثنائي اما متصل وينتج منه فاما
احدهما استثنائي فيه عين المقدم ينتج عين التالي والثاني ما استثنائي فيه يقبض التالي فينتج يقبض المقدم لان
صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وانقضاء اللازم يقتضي انقضاء الملزوم واما ما استثنائي فيه عين التالي او
يقبض المقدم فلا ينتج شيئا لان انقضاء الملزوم لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم
لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقي وكل ينتج

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

فمنها ما يجوز ما دون حكمه في الكبرياء
وأما ما لا يخلق طلاق حكمه فلهذا
على أن الأثر الذي في الشارع
مقتضى ما يقتضيه الأثر في الحدود
التي يقتضيه الأثر في جواب
وذلك أن الحق وجوباً
ولهذا أن من جملة جوابه
صاحب الموقف أن لا يخلق وإن
كان مستثاناً من جوابه
لكنه لا يخلق من جوابه
الأثر الذي في الشارع
والخصم في نفسه من جوابه
فمنها ما لا يخلق

والتصديق
منه يا ذا العرش العظيم
المعروف لا غير ان
في كتاب بان كروا من المساردين
بعد فرضنا افاضنا لاخر فنفذ كروا فيها
لوضو غلالا في الجبال هو معناه ان لا يفر
ولا يفي بعد ان
و غلالا من فضو اوسطا و
منها من جرد البحر ملح بها من

[Faint handwritten notes in Urdu script]

[illegible][illegible]

فانه لا من حيث الحق بل من جهة
الحال انه كان طويلا من
وانضم الحبل الى انفسا
افرى

فيكون برتبة من التوازيات المادية وكل ما هو كذا فتان مهيبة ان تكون معقولة لانه لا يحتاج الى عمل يجعل بها حتى صفة
 فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقلة وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فمعقولا
 ان يكون منفكا عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور العائدة المعقولة والحكم
 على شيء يقتضي تصورهما معا فان كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا
 مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقولا اخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا
 اذا كان مجزئا قائما بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في
 الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة
 هي استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقار
 المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على شيء متقدم على ذلك الشيء فحق المقارنة
 المطلقة متقدم على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها ولا يلزم الدور فان صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على
 المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج مجرد قائم بذاته فيكون صحة المقارنة المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل
 بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لان اذا كان قائما بذاته لم يصح ان يكون مقارنا لغيره فالحلولة
 او حلولة في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلاثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصفة بالنسبة
 الى الثالث وهو صحة مقارنته للمعقول مقارنته المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكما
 مجرد قائما بذاته يصح ان يقارن لمعقول اخر مقارنته المحل للحلولة ولا يغني عن العقل الا مقارنته للمعقول للموجود
 القائم بذاته مقارنته المحل للحلولة لكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك
 الغير يستلزم ان كان تعقل ان تعقل ذلك الغير صحة الملزوم يستلزم صحة الملزوم فحقه تعقله للغير يستلزم صحة
 امكان تعقل ان تعقل ذلك الغير صحة الامكان مستدعي الامكان فيمكن تعقل ان تعقل ذلك
 الغير وتعقل ان تعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت
 ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او
 بحصول مثاله والثاني بطلان استلزام اجتماع المشلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه وانما حاصله له
 لا يغني عنه اصله فيكون التعقل انما حاصله فثبت ان كل مجرد عاقل فقول ولا يستلزم التجرد صحة المعقولة نشا
 الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله المستلزم لا مكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح
 ان يقارن معقولا اخر وباقي المقدامات محدودة وتعرض عليه بوجوه احدها انه لا يجوز ان يكون خصوذاً للمجرد
 مانعة عن تعقله كما مر جوابان كنه ذاته نعم يمنع ان يكون معلوما لغيره فجاز ايضا ان يكون بعض المجزئات بحيث
 يمنع معقوليته مطلقا وثانيهما ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة
 ذاتية لها وهو ممتنع وثالثها ان يجوز ان يصح لذات المجزئات المقارنة المطلقة في ضمن هذا الفرع فخطا اعني المقار
 في العقل لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة العقلية الخاصة بل لان ذات المجزئات بحيث لا
 الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وايضا ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية

يكون برتبة من التوازيات المادية وكل ما هو كذا فتان مهيبة ان تكون معقولة لانه لا يحتاج الى عمل يجعل بها حتى صفة
 فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقلة وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فمعقولا
 ان يكون منفكا عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور العائدة المعقولة والحكم
 على شيء يقتضي تصورهما معا فان كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا
 مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقولا اخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا
 اذا كان مجزئا قائما بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في
 الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة
 هي استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقار
 المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على شيء متقدم على ذلك الشيء فحق المقارنة
 المطلقة متقدم على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها ولا يلزم الدور فان صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على
 المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج مجرد قائم بذاته فيكون صحة المقارنة المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل
 بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لان اذا كان قائما بذاته لم يصح ان يكون مقارنا لغيره فالحلولة
 او حلولة في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلاثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصفة بالنسبة
 الى الثالث وهو صحة مقارنته للمعقول مقارنته المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكما
 مجرد قائما بذاته يصح ان يقارن لمعقول اخر مقارنته المحل للحلولة ولا يغني عن العقل الا مقارنته للمعقول للموجود
 القائم بذاته مقارنته المحل للحلولة لكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك
 الغير يستلزم ان كان تعقل ان تعقل ذلك الغير صحة الملزوم يستلزم صحة الملزوم فحقه تعقله للغير يستلزم صحة
 امكان تعقل ان تعقل ذلك الغير صحة الامكان مستدعي الامكان فيمكن تعقل ان تعقل ذلك
 الغير وتعقل ان تعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت
 ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او
 بحصول مثاله والثاني بطلان استلزام اجتماع المشلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه وانما حاصله له
 لا يغني عنه اصله فيكون التعقل انما حاصله فثبت ان كل مجرد عاقل فقول ولا يستلزم التجرد صحة المعقولة نشا
 الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله المستلزم لا مكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح
 ان يقارن معقولا اخر وباقي المقدامات محدودة وتعرض عليه بوجوه احدها انه لا يجوز ان يكون خصوذاً للمجرد
 مانعة عن تعقله كما مر جوابان كنه ذاته نعم يمنع ان يكون معلوما لغيره فجاز ايضا ان يكون بعض المجزئات بحيث
 يمنع معقوليته مطلقا وثانيهما ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة
 ذاتية لها وهو ممتنع وثالثها ان يجوز ان يصح لذات المجزئات المقارنة المطلقة في ضمن هذا الفرع فخطا اعني المقار
 في العقل لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة العقلية الخاصة بل لان ذات المجزئات بحيث لا
 الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وايضا ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية

يدل بعينه على امتناع تعين صدق المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فليزم احد الامرين اما شاهد الدليل
او بطلان هذه المقارنة فان قيل توهم صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو كون
احد المقارنتين موجودا دائما بذاته فلا يحد جهة التوقف فلا دور واجب ان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة
في العقل انهم ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد من المقارنتين موجوده ههنا قائم بعينه فلا يحد جهة التوقف
فلا دور وواجب ان يجوز ان يكون من خاصية بعض المجرى ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل ان يعقلها
والقباس على ما يجده الانسان من نفسه يفيد حكما كلياً يقينياً ومنها القدرة وتفاوت الطبيعة والمزاج المقارنة
الشعور والمقارنة في التابع اى من الكيفية النفسانية القدرة وهى امر يؤثر على وفق الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدر
لفعل واحد لا افعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقدرة والشعور والا بالقدرة والشعور الاول وهو ان يكون مصدر
لفعل واحد بالقدرة والشعور وهو النفس الفلكية والثاني وهو ان يكون مصدر الفعل واحد بدور القدرة
والشعور هو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدر افعال كثيرة بالقدرة والشعور هو القوة المحيوية
والرابع وهو ان يكون مصدر افعال كثيرة لا بالقدرة والشعور هو القوة النباتية فان القدرة تتأثر بالطبيعة
لان تأثير القدرة بالشعور وتأثير الطبيعة بالشعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القدرة والشعور واختلاف
الاتاثر فقدر القدرة بصفة يكون مبدأ افعال مختلفة فالقوة المحيوية يكون قدرة بالتفسير لمقارنتها بالقدرة
والاختلاف الطبيعة لا تكون قدرة بشئ من التفسير بل تأثرها على الامر والنفس الفلكية قدرة بالتفسير الاول
دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم من وجه وخصوص فان قيل القدرة لحادثة غير مؤثرة عند
الشئ الا شعري فلا يدخل في شئ من التفسيرين اجيب ان المراد بالتأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شأنها
التأثير والابجاد على ما صرح به لا مذكبحث قال القدرة صفة وجودية من شأنها اني الاجاد والاحداث بها على
وجه يضمن قاسم الفعل بل لا من الزك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوعها
بقدر الله ثم ويجوز ان يدفع ما يقال عن القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او بنفى
قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم مع الفرقا الضرر بين حركى الرعشة والبطش وحركى السقوط والنزول
والحاصل اننا فاطعون بوجود صفة من شأنها التجميع والتخصيص والتأثير ولا امتناع في ان يؤثر بالفعل المانع ^{للتزاع}
في انها بذاتها لا بالتأثير بالفعل هل يسمي قدرة لفظي والقدرة تفاوت المزاج بالمغايرة في التابع بمعنى ان اثر كل منهما يقتضي
اثر الآخر فان المزاج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة والبسوسة يكون من جنس هذه الكيفيات
الاربع ويكون اثره من جنس اثر هذه الكيفيات واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع فالقدرة تغاير
المزاج وقبته نظر لان الشئ الواحد قد يكون له اثا ومغايرة ففي قوله وفيها انما الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور
المغايرة في التابع لفظا وشرا مرب و صحة للفعل يعني ان القدرة تقتضى صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان الفاعل
هو الذي يصح منه الفعل والتركز وانما قيدنا بقولنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله
القدرة ممكنا صحيحا والا يلزم القليل بل انما جعله ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقنا بالطرفين مختلفين
في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على سواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على سواء واخا

[illegible]

المطبخين نسب برهم خردان باغبانان
مع
الرحم برانغون الزمان
نشدن بوفه و فقه مجتهد
طالبا و اولاد

[illegible][illegible]

لا بد من العلم بالقدرة على الفعل والترك في نفس الشيء
 لا بد من العلم بالقدرة على الفعل والترك في نفس الشيء
 لا بد من العلم بالقدرة على الفعل والترك في نفس الشيء
 لا بد من العلم بالقدرة على الفعل والترك في نفس الشيء
 لا بد من العلم بالقدرة على الفعل والترك في نفس الشيء
 لا بد من العلم بالقدرة على الفعل والترك في نفس الشيء
 لا بد من العلم بالقدرة على الفعل والترك في نفس الشيء
 لا بد من العلم بالقدرة على الفعل والترك في نفس الشيء
 لا بد من العلم بالقدرة على الفعل والترك في نفس الشيء
 لا بد من العلم بالقدرة على الفعل والترك في نفس الشيء

لا بد من العلم بالقدرة على الفعل والترك في نفس الشيء
 لا بد من العلم بالقدرة على الفعل والترك في نفس الشيء
 لا بد من العلم بالقدرة على الفعل والترك في نفس الشيء
 لا بد من العلم بالقدرة على الفعل والترك في نفس الشيء
 لا بد من العلم بالقدرة على الفعل والترك في نفس الشيء
 لا بد من العلم بالقدرة على الفعل والترك في نفس الشيء
 لا بد من العلم بالقدرة على الفعل والترك في نفس الشيء
 لا بد من العلم بالقدرة على الفعل والترك في نفس الشيء
 لا بد من العلم بالقدرة على الفعل والترك في نفس الشيء
 لا بد من العلم بالقدرة على الفعل والترك في نفس الشيء

لا بد من العلم بالقدرة على الفعل والترك في نفس الشيء

المضل ان القادر هو الذي يجمع منه الفعل والترك في نفس الشيء
 واحد لان القدرة عند من مع الفعل لا قبله كاشيا فلا يتعلق بالصددين والالزام اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لذلك
 القدرة المتعلقة بهما واما الامام الرازي القدرة تطلق على القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة بحيث ينعزم اليها
 ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء وتطلق ايضا على القوة السميعة
 لشرائط النشأة ومقتضاها ولا شك انها لا تتعلق بالصددين والاجتماع في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها
 بالنسبة الى المقدور والاخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعبر في وجود
 المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يعين وجوده من بين المقدورات المشتركة
 الا ترى ان الفصل المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجيبة
 لشرائط النشأة فلذلك حكم بانها لا تتعلق بالصددين ولعل المعبر له اراد بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال
 المختلفة فلذلك قالوا يتعلق بها بالصددين واعترض عليه صا الموافق بان القدرة للحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ
 الاشعري فكيف يصح ان ينظر اراد بالقدرة القوة السميعة لشرائط النشأة وينفرد الفعل بتكليف الكافر
 للثاني ولزم احد المحالين لولا اختلافه ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعبر له الى الثاني
 والاشعري الى الاول واختار المصنف مذهب المعبر له واحتج عليه بثلاثة وجوه الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان
 الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر في الثاني بطا لاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة ان لا يكون الايمان حال
 الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله نعم لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة
 وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود
 وكونها مع الفعل يلزم ان يستغنى عنها لان حال وجود الفعل صا الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان يدخل من العدم الى
 الوجود وثاني الملازمة لازم للثاني بين اللزوم فالقدرة لا تكون مع الفعل الثالث انه لو لم يكن القدرة قبل
 بل مقارنته له غير مقارنته يلزم احد المحالين اما قدم العالم او حدث قدرة الله ضرورة عدم انفكاك احدهما
 عن الآخر والثاني بقسميه بطا ويجب عن الاول بان تكليف الكافر في حال ايقاع الايمان في ثاني الحال فان قيل ان
 استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به فيه لاستحالة التكليف
 بتحصيل المحاصل فينبغي التكليف القدرة التي هي شرطه يجب بان التكليف لا يتعلق بالايمان هو مقدور ولا لازم
 ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل المحاصل
 انما يستحيل اذا كان بتحصيل آخر لا بدك التحصيل وح جاز ان ينتمى التكليف حال القدرة فاندفع تشنيع المعبر له
 على الاشعري بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيانا ومع الفعل لا عصيانا ايضا
 لانهم لا يسلون عدم التكليف قبل القدرة اقول عدم العصيان لازم اما قبل الفعل لعدم القدرة واما حال
 الفعل فلا مثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما يؤمهم من انه يلزم احداث الحادث وانما
 الموجود ثوابه ان المح حادث الحادث آخر واما جاد الموجود بآحاد آخر كما ذكرنا وعن الثالث بان كلامنا في قدرة
 العبد ولم ندع ان القدرة على الاطلاق مقارنته للفعل بل قد علمنا حدوث قدرة الله تعالى فديمه ولها تعلقات

لا بد من العلم بالقدرة على الفعل والترك في نفس الشيء

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
في بيان ما هو المقصود من هذا الكتاب

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
في بيان ما هو المقصود من هذا الكتاب

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
في بيان ما هو المقصود من هذا الكتاب

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
في بيان ما هو المقصود من هذا الكتاب

حادثه مفارقة لافعال الصادرة واجتنب الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لا قبله وجهين احدهما ان عرض و
العرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدم حال الفعل فلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول
بدون العلة وهو محال وجب عنه اما اولاً فبالنقض بقدره الله نعم وما بقى من ان العرض لا يطلق على صفاته نعم وان
صفاته ليست مغايرة لذاته فما لا يجحد نفعا لان الكلام في العلة لا في الالفاظ وما ثانياً بانها في الحال وهو ان
لا يتم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فالج هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلاً واللازم هو وجوده بد
مفارقة العلة بل مع سببها واسخا له ذلك اذ لا يتخلل بينهما زمان منوعة ولو سلم فيجوز ان يعدم القدرة ويجحد
مثليها فيكون لها بقاء بجحد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل ورد هذا الاخبار بان وجود المقدور مع اما
بالقدرة الزائلة فيعود المحذور والحاصلة في المظن لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزايم والافهم لا يقولون
بناشر القدرة الحاشية الثالث لو كانت القدرة قبل الفعل كان حصول الفعل قبل وقوعه ممكناً لكنه محال
لان يلزم من فرض وقوع اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجوداً مع عدمه فاما معاً لان الفعل قبل وقوعه
معدم قطعاً وايضاً لا يكون الحال الذي فرضنا ما ساقفه على الفعل ساقفه عليه بل مغايرة له واجبة لا بالنقض
بالقدرة القديمة فان قبل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلفها قبله فالقدرة القديمة تعلفها
مع الفعل ومقدرة الفعل انما يجتنب زمان تعلف القدرة به اقول فليجرح مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون
نفسها موجودة قبل الفعل وتعلفها مفارقة للفعل وثانياً بانها محال وهو محقق مع عدم حصول الفعل قبل وقوعه
فانه قد يراد به معنيين الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل مشروط بشرط كونه قبله في الثاني
ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل لكن غير مشروط بشرط كونه قبله ولا اشتباه في اسخا له المعنى الاول
لكنه لا ينافي المقدور وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا المخرج لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان
وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مفارقة لعدم فيكون هذا المجموع محالاً
دون الفعل وحده بل هو ممكن في حد ذاته قطعاً فلا يصفى بالامتناع الذي بل بالامتناع الغير في ذلك لا ينافي
تعلف القدرة به والمعنى الثاني غير محتمل فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل
ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما بقى يعود زيد في بشرط قيامه
اذ يتبع كونه قائماً فاعداً معاً وليس محتمل في زمان قيامه ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود ولا يتحد وقوع
المقدور مع تعدد القادر اذ لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين كل واحد منهما مستقل بالقادر
والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع عليين مستقلين على معلول واحد بالشخص وانما يتم ههنا اذا كانت كل
واحدة من القادرتين مؤثرة وامان نعم ان القدرة قد تكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قادرتين مؤثرة
وكاسبة على مقدور واحد يقع بهما معاً كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز لاجتماع مؤثرتين لما ذكرنا ولا
كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله نعم فعلاً متعلفاً للقدرة الحادثة وانها لا تتعلف بفعل خارج عن محلها فلا
يقدّر زيد على فعل غيره ولا يتصور انسان ساهل الفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلاً للفعل مغاير ولو لم يخل
بالشخص لفعل الاخر فلا يمكن اجتماع قادرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي وانما قال ولا يتحد وقوع المقدور مع

المقار

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠
 ٢٠١
 ٢٠٢
 ٢٠٣
 ٢٠٤
 ٢٠٥
 ٢٠٦
 ٢٠٧
 ٢٠٨
 ٢٠٩
 ٢١٠
 ٢١١
 ٢١٢
 ٢١٣
 ٢١٤
 ٢١٥
 ٢١٦
 ٢١٧
 ٢١٨
 ٢١٩
 ٢٢٠
 ٢٢١
 ٢٢٢
 ٢٢٣
 ٢٢٤
 ٢٢٥
 ٢٢٦
 ٢٢٧
 ٢٢٨
 ٢٢٩
 ٢٣٠
 ٢٣١
 ٢٣٢
 ٢٣٣
 ٢٣٤
 ٢٣٥
 ٢٣٦
 ٢٣٧
 ٢٣٨
 ٢٣٩
 ٢٤٠
 ٢٤١
 ٢٤٢
 ٢٤٣
 ٢٤٤
 ٢٤٥
 ٢٤٦
 ٢٤٧
 ٢٤٨
 ٢٤٩
 ٢٥٠
 ٢٥١
 ٢٥٢
 ٢٥٣
 ٢٥٤
 ٢٥٥
 ٢٥٦
 ٢٥٧
 ٢٥٨
 ٢٥٩
 ٢٦٠
 ٢٦١
 ٢٦٢
 ٢٦٣
 ٢٦٤
 ٢٦٥
 ٢٦٦
 ٢٦٧
 ٢٦٨
 ٢٦٩
 ٢٧٠
 ٢٧١
 ٢٧٢
 ٢٧٣
 ٢٧٤
 ٢٧٥
 ٢٧٦
 ٢٧٧
 ٢٧٨
 ٢٧٩
 ٢٨٠
 ٢٨١
 ٢٨٢
 ٢٨٣
 ٢٨٤
 ٢٨٥
 ٢٨٦
 ٢٨٧
 ٢٨٨
 ٢٨٩
 ٢٩٠
 ٢٩١
 ٢٩٢
 ٢٩٣
 ٢٩٤
 ٢٩٥
 ٢٩٦
 ٢٩٧
 ٢٩٨
 ٢٩٩
 ٣٠٠
 ٣٠١
 ٣٠٢
 ٣٠٣
 ٣٠٤
 ٣٠٥
 ٣٠٦
 ٣٠٧
 ٣٠٨
 ٣٠٩
 ٣١٠
 ٣١١
 ٣١٢
 ٣١٣
 ٣١٤
 ٣١٥
 ٣١٦
 ٣١٧
 ٣١٨
 ٣١٩
 ٣٢٠
 ٣٢١
 ٣٢٢
 ٣٢٣
 ٣٢٤
 ٣٢٥
 ٣٢٦
 ٣٢٧
 ٣٢٨
 ٣٢٩
 ٣٣٠
 ٣٣١
 ٣٣٢
 ٣٣٣
 ٣٣٤
 ٣٣٥
 ٣٣٦
 ٣٣٧
 ٣٣٨
 ٣٣٩
 ٣٤٠
 ٣٤١
 ٣٤٢
 ٣٤٣
 ٣٤٤
 ٣٤٥
 ٣٤٦
 ٣٤٧
 ٣٤٨
 ٣٤٩
 ٣٥٠
 ٣٥١
 ٣٥٢
 ٣٥٣
 ٣٥٤
 ٣٥٥
 ٣٥٦
 ٣٥٧
 ٣٥٨
 ٣٥٩
 ٣٦٠
 ٣٦١
 ٣٦٢
 ٣٦٣
 ٣٦٤
 ٣٦٥
 ٣٦٦
 ٣٦٧
 ٣٦٨
 ٣٦٩
 ٣٧٠
 ٣٧١
 ٣٧٢
 ٣٧٣
 ٣٧٤
 ٣٧٥
 ٣٧٦
 ٣٧٧
 ٣٧٨
 ٣٧٩
 ٣٨٠
 ٣٨١
 ٣٨٢
 ٣٨٣
 ٣٨٤
 ٣٨٥
 ٣٨٦
 ٣٨٧
 ٣٨٨
 ٣٨٩
 ٣٩٠
 ٣٩١
 ٣٩٢
 ٣٩٣
 ٣٩٤
 ٣٩٥
 ٣٩٦
 ٣٩٧
 ٣٩٨
 ٣٩٩
 ٤٠٠
 ٤٠١
 ٤٠٢
 ٤٠٣
 ٤٠٤
 ٤٠٥
 ٤٠٦
 ٤٠٧
 ٤٠٨
 ٤٠٩
 ٤١٠
 ٤١١
 ٤١٢
 ٤١٣
 ٤١٤
 ٤١٥
 ٤١٦
 ٤١٧
 ٤١٨
 ٤١٩
 ٤٢٠
 ٤٢١
 ٤٢٢
 ٤٢٣
 ٤٢٤
 ٤٢٥
 ٤٢٦
 ٤٢٧
 ٤٢٨
 ٤٢٩
 ٤٣٠
 ٤٣١
 ٤٣٢
 ٤٣٣
 ٤٣٤
 ٤٣٥
 ٤٣٦
 ٤٣٧
 ٤٣٨
 ٤٣٩
 ٤٤٠
 ٤٤١
 ٤٤٢
 ٤٤٣
 ٤٤٤
 ٤٤٥
 ٤٤٦
 ٤٤٧
 ٤٤٨
 ٤٤٩
 ٤٥٠
 ٤٥١
 ٤٥٢
 ٤٥٣
 ٤٥٤
 ٤٥٥
 ٤٥٦
 ٤٥٧
 ٤٥٨
 ٤٥٩
 ٤٦٠
 ٤٦١
 ٤٦٢
 ٤٦٣
 ٤٦٤
 ٤٦٥
 ٤٦٦
 ٤٦٧
 ٤٦٨
 ٤٦٩
 ٤٧٠
 ٤٧١

Handwritten text in a cursive script, likely a manuscript or a page from a book. The text is written in a dark ink on a light background. The script is dense and flowing, characteristic of a cursive style. The text is arranged in a single column, with lines of writing that are closely spaced. The overall appearance is that of a historical document or a page from an old book.

والله اعلم بما في الكتابين بعد الطائفة المذكورة
كل ما يجوز اجتماع الناس ليس في كل وقت
لا يتركوا لغيره ولا يتركوا لغيره
لأنه في كل وقت ليس في كل وقت
مع عدم ما في الجواز والالتزام
م

[illegible]

واحدة من جهة واحدة فيجب ان يتغير الفقدان والخلق اما اذا انا وما اضار او اما ضار وما امتناع اجتماعهما
في محل واحد فلا يثبت لهما اجتماعا في محل واحد بالقياس الى فعل واحد وما يؤولهم من ان يثبت الصفتين المتشاك^{فتين}
لا يثبتان لهما وثنا في اللزومين يستلزم امتناع اجتماع هذين الوجوديتين الملزومين اللذين لا يتصافان وذلك
معنى النص فجوابة ان ثنائيا في اللزومين المحلين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد لا حد
احدهما على الآخر والمقتضى لامتناع الاجتماع هو ثنائيا في اللزوم الاضائية ومنها اللذة والامر اي من كيفية
الفسادية اللذة والامر وتصورهما بديهي كسائر الوجوديات وقد يفسر ان قصد الى تعيين المسمى وتلخيصه فوق
اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والامر ادراك المنافر من حيث هو منافر والملايم هو كما لا ينبغي الخاص به
لكنه في الخلاوة والدسولة لذاته واسماع النعات الطبية للسامعة والرفعة والغلبة للفضيلة وادراكها في
الاشياء ولعولها على ما هي عليه للقوة العقلية وفولنا من حيث هو ملايم لان الشيء قد يلائم من جهة واحدة وكذا
الكرهية اذا علم ان فيه نجاة من العطش الملاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر من حيث
اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراك من حيث ملائم يكون لذة ودون ادراك من حيث منفر وهو بهذا انهم تظهر
فانهم قيد المحبة في تعريف الامر فيما ذكرنا بظهور ان كل من اللذة والامر ادراك مخصوص من حيث انه اضيف الى
مدك مخصوص هو الملايم في اللذة والمنافر في الامر والى هذا المعنى اشار بقوله وهما نوعان من الادراك مختصا
باضافة ثم المعبر هو الملايم والمنافر بالقياس الى المدك لا بفضل الامر لانه قد يعقد احد الملايم في شيء فيلزم
به وان لم يكن ملايما له وقد يعقد المنافر في شيء فيناله به وان لم يكن منافرا له والى هذا المعنى اشار بقوله ويختلف
بالقياس اي يختلف اللذة والامر بالقياس الى المدك فان امر ابعينه يلائم به احد شيئا لم يدره وذكر الامام الكوازي
بعد الاعتراف بانها حقيقة غائبة عن التعريف انما نجد من انفسنا حالة فتمتها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا
للملايم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملايم وغيره ويقدر بالغايرة هل هي معلولة ام لا ويقدر بالمعلولة هل
يمكن حصولها بطريق آخر ام لا ثم قال والاقرب ان الامر ليس هو نفس ادراك المنافر ولا هو كما في حصوله لان التجارب
الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير موله مع ان هناك امر غير طبيعي فان قيل كيف ياتي له هذه المناقشة
وقد اخبر ان تصور ما بديهي واجلي من تصور الملايم والمنافر واجبت به لعله اوردناها على تقدير اجابها الى التعريف
دون استغنائه عما عاين وايضا تصور الكنه مانع من الانبساط وبداية تصورهما على وجه يبلغ ما ذكر في تعريفهما الا ان
نصور كنههما وزعم محمد بن ذكرى الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وهو
معنى الخلاص عن الامر كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المنى وعينه ونحن لا نمنع جواز ان يكون ذلك احد سببا
للذة اذ بالعود الى الحالة الملايمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشترها فاذا زالت الحالة الطبيعية
المستمرة ثم عادت بزوال ما ليس طبيعيا حصل ادراكها الكد هو اللذة انما تارة عنى مفاها من احدهما ان اللذة
وضع الامر وثباتها انها لا يمكن ان يحصل بطريق آخر سوى وضع الامر فانه قد يحصل اللذة من غير سابقه الامر والحال
غير طبيعي كما في مصافة مال ومطالع جمال من غير طلب شوق لا على التفصيل ولا على الانجبال بان لا يحظر
بلا فط الاجتناب ولا كليا وكذا في ادراك الذائفة الخلاوة او لمره وقد يحصل الخلاص من الامر من غير لذة

كما في حصول الصفة على المندرج وفي ورود المسئلة من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها على من له غايه الشوق
 الى ذلك وقد عرض له شغل على الشعور والادراك والمصداق اشار الى المنع الاول بقوله وليست اللذة خروجا عن الحالة
 الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني بقوله لا غير يعني لو سلمنا ان الخلاص من الالم لذة فلا يتم انها
 فيه حتى يصح قوله انها الخلاص من الالم لا غير والموجود في بعض نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن
 الحالة الطبيعية ولعله من قبل طبعها فلم يتم قال الحكماء الالم يعني الحسنة سببه لذاتي تفرق الاتصال بها
 التجزئة فالخارج انما يولد لا يفرق اتصال العضو وكذا البارد يولد يفرق الاتصال لانه شدة تكسفه وجمعه يوجب
 انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما يجذب عنه والاسواق المظلم يولد شدة جمعه
 والابيض يولد شدة تفرقه والمرتج الحامض من المذاقات يولد ان لفظ التفرق والعرض لافضل لفظ التقيض
 المستبعد للتفرق وكذا الحال في المشتمات فبعضها مفروق وبعضها مكثف الاصول القوية تولد بالتفرق التابع
 لعنف الحركة الهوائية عند ملاقات الصاخ وانكرو الامام الرازي متمسكا بجوه منها ان من عفرده يسكن شدة
 الحدة في الغاية لم يحصل الالم الا بعد الزمان ولو كان تفرق الاتصال سببا لالما لما اختلف الالم عنه بل يفرق
 الاتصال بعد العضو بزاج الالم هو الولد وحصوله يستدعي ما نانا وان كان قليلا فربما يبدد العضو المقطوع
 بالاستحالة الى مزاج شئ يحصل الالم لذلك هو سببه منها ان الغذاء انما يصير جزءا من المغتد بالفعل بان يفرق اتصال
 اجزاء المغتد ويوسط بينهما ويتشبه بها فيجب ان يولد المغتد والمالي بطبقة هادة الحس وكذلك النواحي يحصل تفرق
 الاتصال مع ان غير مولد فان قبل التفرق الحاصل من المغتد والنمو تفرق في اجزاء صغيرة جدا فاصغر هذا التفرق لم
 يحصل الالم اجيب ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان
 هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عن ما بان المراد
 بالسبب الثاني ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فحان ان يكون مشروطا بشرط يختلف عنه المسبب لانه
 على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاعتناء وان كان متكررا لكنه متصغر من فلا يحس به لصغره وشدة
 ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العفرب فوجب ان يكون الالام الجراحة اقوى من الالام
 اللسعة وليس الامر كذلك واجيب ان الالم يلزم لو كان الالم لسعة العفرب ايضا لتفرق الاتصال وليس كذلك بل هو يحصل
 بواسطة اللمبة من سوء مزاج مختلف اقوى من الالام الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق يراى في الانفصا وهو عند
 فلا يصلح علة للالام الوجود واجيب ان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون علة
 اقول ولو سلم فالعكس يجوز ان يصف به امر في الخارج ويكون ذلك الامر سببا للاتصال موجبا لالام وجودي
 وقال الشيخ ابو علي السبب الثاني للالام امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المصداق اشار الى هذا المعنى بقوله
 وقد يستند الالم الى التفرق وثانيها سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج قيمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج
 غير طبيعي يرد على العضو ويلزم بل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي المختلف مزاج غير طبيعي
 عليه لا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرج عن الاعتدال والولم من هذين هو سوء المزاج المختلف لذلك يولد لسعة
 العفرب بالاولى الالامة بل ليس لاحد ما نسبة الى الاخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولد وعليه برهان ان

الحالة الطبيعية الفاضلة من سائر
 غايه هو الادراك والادراك
 على سبب كماله فيكون
 سواد من
 الحالة الطبيعية والكلية كماله فيكون

التفرق في كل واحد من تلك التفرقات
 التفرق في كل واحد من تلك التفرقات
 التفرق في كل واحد من تلك التفرقات
 التفرق في كل واحد من تلك التفرقات

التفرق في كل واحد من تلك التفرقات
 التفرق في كل واحد من تلك التفرقات
 التفرق في كل واحد من تلك التفرقات

التفرق في كل واحد من تلك التفرقات
 التفرق في كل واحد من تلك التفرقات
 التفرق في كل واحد من تلك التفرقات

[illegible]

قال ومنها الأراذلة والكبر والغرور من زعم أن الأراذلة عبارة عن
 علم حكيم أو اعتقاده أو فهمه بان له في شئ فقه وهو خطأ ما يجب فهمها
 ملامر باطنها العلم فقيها بان والفرق بين الأراذلة وبينها أن
 الأراذلة تنفر للعب عن شرب الدوا ونحوه

[illegible]

لن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة نامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في الفاد والنام القدره فيكفي
 الاعتماد المذكور في هب الاشاعرة الى ان الارادة قد توجد بدون اعتماد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شي منها الا
 فضلا عن ان يكون نفسها فان الهارب من السبع اذا غلب طريقان مثلا بان في الافضاء الى النجاة منه فحينئذ احدا
 بارادة ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما للنفع بعينه فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الآخر بمجرد
 الارادة فاننا نعلم بالضرورة ان من دهشة لا يخطر بباله طلب مرجح بخيار بسببه احدهما بل لا يخطر بباله سوى النجاة
 وان لم يلزم بعد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكل العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء
 مثلا بان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع ليرجحه في اعتماده على الآخر وكذلك الجائع اذا كان عنده
 رغيفان مثلا وبان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع بدعوه اليه والمغترلة لارادة الضرب بان من
 عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الآخر الا لمرجح يختص بذلك فادام الاستواء لا يتصور منه ترجيح صلا
 قالوا ان السائق من جميع الوجوه الامثلة المذكورة ثم لا يلزم من فرض المساو وقوعه ولا بد في هذه الصور
 المفروضة من مرجح بحسب اعتماده اذ لولا له لم يختار شيئا مما فرض لنا وبليس يلزم من الشعور بالسراج
 الشعور بذلك الشعور ولعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استنباط الشعور في الحافظة
 فلاجل ذلك لا يعرف الهارب لان ان كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة وايضا قالوا اذا فرض لنا وى لطير يقتر
 في النجاة فان طبيعته تقتض سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليقين كثر والقوى يدفع الضعيف كما
 هو لما شهد فيمن يدور على عقبه واما في التدجين والوعيقين فحينئذ ما هو اقرب الى اليقين والنجاة مع الضم
 والمعارضة بالضم ثم الشيخ الاشعري انبأ عن ذهابه الى ان ارادة الشيء نفس كراهته ضده اذ لو كانت غير الكراهية
 اما مماثلة لها او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فلما مر من ان النسبة بين كل مفهوم وبين منحصره
 في هذه الثلاثة واما بطلان اللازم فلانها لو كانتا ضدتين او مثلتين لامنع اجتماعهما وهذا لا يوافقنا
 ولو كانتا متخالفتين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان هذا شأن المتخالفين كالسواد المخالف للحلوة فيجتمع
 مع ضدها الذي هو الحلو ومنه فليزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضدها هذه الضد ارادة الضد
 لكن الارادتين المتعلقين بالضدين مضادتان وايضا يلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لان ضده
 ارادة الشيء ارادة ضده واجيب بان لا يتم ان اجتماع كل تخالفين مع ضد الآخر جائز اذ يجوز ان يكونا مثلا بين
 وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم فلو اضدين لاس واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل واحد مع ضد الآخر
 يستلزم اجتماع الضدين لئلا من وجب ارادة على السوية او مع ترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا يجوز ان
 يكون شي مراد من وجه حيث يعقد فيه نفع مكرهها من وجه حيث يعقد فيه مضرة ويمكر في دفعه ايضا بان لا يتم
 عند الشيخ وفي ما يبعه مفسره بالصفة المختصة لاحد طرفي المقدري بالوقوع ولا شك انها بهذا التفسير
 لا يجوز تعلفها بالضدين ولا اجتماعهما مع الكراهية من وجهين نعم لو فسرت باعتماد النفع او ميل يتبعه
 لجاز فيها كل من الامرين وعورض بان شرط ارادة الشيء وكراهته الشعور به وقدر ارادة الشيء او يكره من غير
 شعور بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهته ضده فضلا عن ان يكون نفسها الا ان بين المراد منها نفسها على تقدير

في قوله لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة نامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في الفاد والنام القدره فيكفي
 الاعتماد المذكور في هب الاشاعرة الى ان الارادة قد توجد بدون اعتماد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شي منها الا
 فضلا عن ان يكون نفسها فان الهارب من السبع اذا غلب طريقان مثلا بان في الافضاء الى النجاة منه فحينئذ احدا

في قوله لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة نامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في الفاد والنام القدره فيكفي
 الاعتماد المذكور في هب الاشاعرة الى ان الارادة قد توجد بدون اعتماد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شي منها الا
 فضلا عن ان يكون نفسها فان الهارب من السبع اذا غلب طريقان مثلا بان في الافضاء الى النجاة منه فحينئذ احدا

في قوله لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة نامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في الفاد والنام القدره فيكفي
 الاعتماد المذكور في هب الاشاعرة الى ان الارادة قد توجد بدون اعتماد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شي منها الا
 فضلا عن ان يكون نفسها فان الهارب من السبع اذا غلب طريقان مثلا بان في الافضاء الى النجاة منه فحينئذ احدا

[illegible]

المختصون من العلم
بأخبارنا وازدحام

في قوله ان الله متقدم على الفعل بازمته هي الغيرة وله يجوز ان يكونها وجبة واردة مقادير له هي المقصد وخو
 ايجابها اياه ولما الاشاعة فلم يجعلوا الغيرة من قبل الارادة بل امرها بالارادة وعلى هذا قياس حال الكراهة بالنسبة
 الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله وبغير اعتبارها بالنسبة الى الفاعل وغيره بمعنى ان الارادة والكراهة اعتبارا
 اعتبارا بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قد عرفت بالانفاق واما اذا
 كانت حادثة بالخلاف والقيود المذكورين واردة عن الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت حادثة بالخلاف
 واما اذا كانت قد عرفت بالخلاف المذكور وعلى هذا قياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل وقد عرفت ان
 بذاتها بخلاف الشهوة والنفرة بمعنى ان الارادة مغايرة للشهوة التي هي توفيق النفس الامارة بالسوء لان الارادة
 قد تغلبت بنفسها دون الشهوة فانها لا تغلب بنفسها بل بالذات فاذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت حجازا عن الارادة
 كما قيل لبعض ما شئني فوا شئني ان اشتهي ان اشتهي كذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد تغلبت بنفسها
 دون النفرة وقصاحب الموافقة اذا فسر الارادة باعتبار النفع او الميل الى ما يبع له جاز تغلبها بنفسها الجواز ان يعتقد
 الشخص ان في اعتقاده منفعة فعل او انه مبكلا اليه فغالب ميله الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسر بالنسبة
 المختصة لاحد طرفي المقدر بالوقوف فلا يجوز تعلفها بنفسها لان ارادتها ليست مفردة لنا ولا الاحصاء
 فبنا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا ينشأ هي الهم لان يذكر وهذا الفرق على تقدير ان الله تعالى على الارادة
 فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المفردة هل تكون مرادة للعبد بارادة اخرى ولا
 اوجبه الاشاعرة ان لا يصح فعل عن فاعل قادر على ان يذكر له الارادة وقال المجتهد الجليل كون الفاعل للارادة
 مرادها بارادة اخرى لما من لزوم التسلسل واعترض عليه بان كون الارادة مختصة لاحد طرفي المقدر بالوقوف
 لا يقتضي كون متعلقها مفردة والنسبة الجواز ان يكون صفة متعلق بالمقدور وغيره من شأنها الترجيح والتخصيص
 لاحد طرفي المقدر ولهذا جاز ارادة المحبة والموت وجه اخر وهو ان الانسان قد يرد شره وكرهه غايته الكراهة
 فيشره ولا يشتهي بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريد ان ياكله هلاكه هذ وقد وكل واحد
 من الارادة والشهوة بدون الاخرى فديهم في شيء واحد فينبغي ما عوم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين
 الكراهة والنفرة اذ في الداء المذكور وجه النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذذ الحرام يوجد الكراهة
 من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجمعان ايضا في حرام منفر عنه هذه الكيفية النفسانية التي كونت تنفر
 المحبة وهي صفة تقتضي المحرك مشروطا باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا اعتدالا نوعيا اعتدالا نوعيا اعتدالا نوعيا
 البعض للاضطرار وقبل قوة هي مبدأ القوة المحركة وكان هذا هو المراد بالاول والتميز عن قوة المحرك وقيل قوة
 اعتدال النوع وبقيت عن سائر القوى المحركة اي المذكورة والمحركة ومعقول اعتدال النوع على ما هو ان لكل نوع من
 المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو صلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع
 فاذ حصل في المركب اعتدال بل هو نوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة المحبة فانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة
 والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوان مشروطا باعتدال المزاج ومبدأ لقوة المحرك
 المحركة فتغيرها ضروري وكذا تغير القوة الغاذية لوجودها في النبات بخلاف المحبة لكن هذا انما يتم لو ثبت

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطاهرين
الطيبين الطاهرين
الذين هم خيرة البرية
الكلية

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطاهرين
الطيبين الطاهرين
الذين هم خيرة البرية
الكلية

الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطاهرين
الطيبين الطاهرين
الذين هم خيرة البرية
الكلية

الحياة مبدأ القوة المحركة لانفسها وان الغاية في النبات والحجر حقيقة واحدة بلزم من مغايرة تلك الحياة
مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحياة لقوة المحركة وقوة التغذية الحيوانية بان الحياة موجودة في العضو
المفلوج وفي العضو الذابل والانساع اليها الفضا والتغض كماله الميت من غير حركه في المفلوج ومن غير اغتذاء
الذابل واعترض بان عدم الاحساس بالحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة المحركة وعدم قوة التغذية لجواز
ان يوجد القوة ولا يصحدها الاثر لما منع من جهة القابل واجيب بان ما يصحده عنه بالفعل آثار الحياة كحفظ العضو
عن التلف مثلا باق وما يصحده عنه بالفعل المحركة والتغذية غير باق والباقي غير الزايل وقد بانه يجوز ان يمنع
قوة عن بعض آثارها دون بعض خصوصه المانع بالنسبة لذلك البعض فلا بد من البنية بمعنى لما كان الحياة عندنا
مشروطا باعتماد المزاج لزم اشرطها بالبنية والمراد بالبنية البنية المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور الا
بالثالث من العناصر على امره بفقر الحياة الى الروح الحيواني هو حجب لطيف يحار وي تكون من لطافة الاخلاط
ينبعث من الجوف الى بئر من القلب يرسى الى البدن في عروق نابضة من القلب يهيى بالشرطين فالحياة عند
المص مشروطة باعتماد المزاج النوعي والبنية والروح الحيواني والى هذا الاشرط ذهب الفلاسفة وكثير من
المعترلة بناء على ما يشاهد من ذوال الحياة بانقراض البنية ونفث الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال التو
سبعدم سر بان الروح في العضو مستدة او شدة ربط يمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى
بالحياة ليس مشروطا بشئ مما ذكر للقطع باع كان ان يخلقها الله تعالى في السابط بل في الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا
امناع كون الحياة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان يقوم بالجزئين من البنية حياة واحدة فليس قيام العن
الواحد باكثر من محل واحد واما ان يقوم بكل جزء حياة وح اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالآخر فليس
لذلك ولا فليز الحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة لا يبق له لا يجوز ان يقوم البعض فقط لاسبا
مرجحة من الخارج لا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفه واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية
المؤلفه وليس هذا من قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد ويقوم بكل جزء حياة ويكون اشراط كل بالآخر بطريق
المعينة دون التقديم فلا يلزم الدور المح والى ان يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حياة بالآخر من غير عكس و
تماثل الاجزاء ثم كيف واجزاء البنية هي العناصر المختلفة المحتاب لا يبق فيكون الحياة مشروطة بالبنية
حيث تخفف في الجزء الآخر من غير شرط لا نقول عدم اشراط قيام الحياة بقيام الحياة بالجزء الاول لا يستلزم
عدم اشراطه بوجود الجزء الاول الذي يتحقق البنية وتقابل الموت وتقابل عدم الملكة لان الموت ذوال
الحياة عما انصف بها كالعلى الطارى بعد البصر لا كطلوع العنق لا يكون عدم الحياة من الجنين موافقا لى هذا يكون
الموت عدسيا مقابل الحياة مقابل عدم الملكة وقيل كيفيه وجوده تضاد الحياة وعلى هذا ينبغي ان يخل ما
المعترلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضى ذوال حياة الجسم من غير جرح واحترق البنية الاجزى عن
الفعل وحل الفعل على الكيفية المتضادة منبى على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به الناشر على ما
هو الظن لكان تفسير الامانة لا للموت وقد استدل على كون الموت وجودا بقوله ثم خلق الموت والحياة
فان عدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الآية التقدير وهو يتعلق بالوجود والعقد

الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطاهرين
الطيبين الطاهرين
الذين هم خيرة البرية
الكلية

الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطاهرين
الطيبين الطاهرين
الذين هم خيرة البرية
الكلية

الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطاهرين
الطيبين الطاهرين
الذين هم خيرة البرية
الكلية

الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطاهرين
الطيبين الطاهرين
الذين هم خيرة البرية
الكلية

الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطاهرين
الطيبين الطاهرين
الذين هم خيرة البرية
الكلية

عبدالله بن محمد بن عبد الوهاب
بن محمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الوهاب

Handwritten text in Urdu script, likely a signature or a note, located at the bottom of the page.

الْبَيْتُ الصَّالِحُ
الْمَرْضُ

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[illegible]

جميعا او الاحداث والمزاج احداث استبنا الموت على حذف المضاف اقول الامور العدمية قد يحدث بعد ان لم يكن
 يعني نصف الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة بها كالعلمي فان احدا يصبر اعني بعد ان كان يصبر فلا يصبر لو اراد
 احداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون
 ملكة او حالة يصدر عنها اى لاجلها الافعال من الموضوع لها سلمية وليس كلمة اول الذر يد المنافي للتخديد بل للتنبه
 على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما في
 في الشفاء انها ملكة راسخة في الجسم بحيث يصدر عنه لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها على المعنى الطبيعى ما وقع
 فاوردها هو صحة بالانفاق وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متأخرة عنه في الوجود حيث يكون الكيفية
 اولها لانهم نصيب ملكة لان الملكة لروحها اشرف من الحال ولا ينفك عنها في الامام لانها لم يقع اختلا
 في كونها صحة بخلاف الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه يتناول
 صحة النبات ايضاً وهو اذا كان افعالاً من جذب الهضم والتغذية والنمى وغير ذلك سلمية ليس يصحح لان الحال
 والملكة انما تكونان من الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صوابه وعلى هذا يكون في
 تعريف الشفاء تكرار اللهم لان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية واما ما ذكره في موضع آخر من ان
 من ان الصحة هيئته يكون بهابدين الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سلمية فينتج
 على ان الصحة المبحث عنها في الطب هي صحة الانسان وانما جاز تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال
 محسوسة البدن ليست بمحسوسة وتعريف غير المحسوس بالمحسوس ليس تعريفاً للشيء بنفسه اما المرض فقد عرفه الشيخ بأنه
 مضادة للصحة اى ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سلمية وذكره في مواضع من الشفاء ان المرض
 من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم ولساناً عن من حيث هو مزاج او امر وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة
 ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو انه عند الصحة يحدث هيئته هي مبدء السلامة في الافعال وعند
 المرض يزل تلك الهيئته ويحدث هيئته اخرى هي مبدء السلامة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئته
 وذلها فيبينها تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئته الثانية فتقابل النضا وكان من ثم انه
 اى هذين واعرض الامام بانهم انفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الا
 ولا يثبت بينهما داخل تحت الكيفية النفسانية السبابة بالحال والملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغير
 التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما صرح به حيث بنى المحمدي كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما ان النضا
 البدن بها وهي من مقولات ان يفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عن علة او عن وضع او شكل او
 مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخل تحت الحال والملكة وكذا النضا البدن بها وذلك لان المقدار والعلة
 من الكميات والوضع مقولة براسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والانضا من ان يفعل ولم ينقص
 للانداد وانه يجعل من الوضع وان يفعل واما تفرق الانضا فلانه علة لا يدخل تحت مقولة امر واذ لم يخل
 المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتهما لكونه ضداً لها والحوادث بعد تسليم كون النضا حقيقة ان اتفهم
 المرض لسوء المزاج وسوء التركيب تفرق الانضا لشماع والمقصود ان كيفية نفسانية يحصل عن هذه الامور

[illegible][illegible]

[illegible][illegible]

قال الشيخ والطاهر هذا الواحد ان كان تحقيقا لا يكون الا واحدا
 فاشبهنا به لاسبابنا فندرك تحقيقا ما هو التوهم ووجهها من التوهم
 حقيقة لا يبين الا طرافه كما لتوهم وجهها من التوهم
 قال الشيخ لا يمكن الا انها لا يمكن ان يكون الا واحدا
 فاشبهنا به لاسبابنا فندرك تحقيقا ما هو التوهم ووجهها من التوهم
 حقيقة لا يبين الا طرافه كما لتوهم وجهها من التوهم
 قال الشيخ لا يمكن الا انها لا يمكن ان يكون الا واحدا
 فاشبهنا به لاسبابنا فندرك تحقيقا ما هو التوهم ووجهها من التوهم
 حقيقة لا يبين الا طرافه كما لتوهم وجهها من التوهم

[illegible]

المتأخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتأخر بحسب الزمان متضابقان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد
 المتأخر بالفعل وأجيب بان التقدم والتأخر امران اعتباريان باعتبارهما العقل اذا فاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر
 فيكون المجموع المركب منهما من معرضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمضائقين ههنا في الخارج بل في الذهن وهما
 فيه فالتكاثر بين المضائقين الحقيقيين وكذا بين المشهورين ثابت بحسب الوجود الذهني فانهما معا في ما معروف
 اذا اخذوا وحدهما فقد يتفكان كما لملك في المملوك والاب لابن والمتقدم والمتأخر وليس كذلك اذا اخذوا
 وحده وبعرض الاضافة للوجودات اجمع للواجب الاول والوجود كلاب الكم كالافل والكيف كالحر والابر كالأ
 والمنى كالقدم والاضافة كالاربعة الوضع كالاشد انصا با والمالك كالكس في الفعل كالقطع والانفكا كالإ
 فثقتنا وثبوتها ذهني ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق للاضافة في الخارج ووافقهم المتأخر
 عليه بوجه اشار الى الاول منها بقوله والانسلس يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل
 وحدها في المحل اضافة بينهما وبين المحل مغايرة لها فيها فتقتل الكلام اليه ويلزم التسليم في الامور الموجودة ولا ينفع
 نعلق الاضافة بذاتها اشارة الى جواب اعتراض بما يورد على هذا الدليل في ان زيدا مثلاً يحتاج في كونه مضافاً
 الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضافة الى اضافة اخرى عارضة لها بل هي مضافة بذاتها
 فلا يسلسل الاضافات والجواب التسليم من هذه الجهة بل من حيث ان الابوة لا هي حالة في محل فبعضها
 اضافة اخرى القياس اليه كما بينا ويسلسل الابن لما كان مفهوم الابوة مغاير المفهوم حصولها في محلها كان حصول
 الابوة فيه صفة دائمة عليها واما حصولها في محل فليس لمفهوم وراء كون حصوله في ذلك المحل فلا يجرم حصول
 ذلك المحصول في نفس ذاته على قياس ما قبل في وجود الوجود لا نقول حصول الشيء في محل فيحمل ان يكون عين
 ذلك الشيء وكيف لا وتحقق الشيء في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه
 واما الى الثالث بقوله ولتقدم وجودها عليه يعني ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لساير الموجودات
 في الوجود ومما زعمنا عنها بخصوصيتها وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن
 الاضافة اضافة مخصوصة بثبوت وجودها على وجود مطلق الاضافة فلزم تقدمه على نفسه ومما يلزم من ان
 الاضافة من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المتكررة التي هي الاضافة فاني يلزم من تقدمه على وجود الاضافة
 تقدم الشيء على نفسه ليس بشيء اذ لا يخفى في ان ايضا شيء بصفة هو اضافة بين الموضوع والصفة كالابوة بين
 والابن واما الى الثالث بقوله وللزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة
 للزم ان يوجد لكل عدد صفات لانهاية لها بحسب مراتبها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلاً
 نصف الاربعة وثلاث السمة وربع التمانية وهكذا الى غير النهاية وكذلك الثلثة والاربعة وغيرهما من
 الاعداد واعترض عليه بان الاضافات الثلاثة لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا ترتب بينها وان كانت مراتب
 الاعداد في نفسها مترتبة واما الى الرابع بقوله وتكثر صفاته نعم يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعداد
 للزم تكثر صفاتها لله ثم الى حيث لا تنافي في التالى ببيان الملازمة ان الله نعم بالنسبة الى كل من الموجودات
 اضافة فيكثر الاضافات حسب تكثر الموجودات واعترض عليه بان بطلان التالى ان بني على برهان الظن

١٠
 ١١
 ١٢
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

يرد عليه ان الاضافات العارضة له ^{هذه} بالنسبة الى الموجودات لا ترتب بينهما وان بنى على ان الكل متفقون على الله
 ليس له متقا موجودة غير متناهية كان جدا لا يبرها نا وقد يستدل بان له وجودا الاضافة لزم انضاف الباري
 بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما تحدث بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه
 الاربعه بان القائل بوجود الاضافة ليس قائل بوجود افرادها كلها بل بوجود هذه الجملة فجاز ان يكون
 بعضها موجودا دون بعض ويخص كل مضاف مشهور بمضاف حقيقي بعضه لا يجوز ان يكون مضافا حقيقيا
 يشمل مضاهين مشهورين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذا اذ اعلق المضاف
 الحقيقي الواحد بمحل وحصل من مجموعهما مضافا مشهورا وجب ان يعلق مضاف حقيقي آخر بمحل آخر ويحصل من مجموعهما مضاف
 مشهور آخر فيعرض له الاختلاف والاتفاق فان احد المضاهين الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة لصفة الآخر كانا
 مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق على اختصاص كل واحد
 من المضاهين المشهورين بما يعرضه من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كانا حاصلين في الموضوعين صفة واحدة
 بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق ثم اختصاص المضاف المشهور بالحقيقي اما باعتبار
 امر ابدى لطرفين باعتبار امر حقيقي موجود في كل واحد منهما او في احدهما اولا باعتبار امر حقيقي موجود في شيء
 منهما مثال الاول العش فان اختصاصا لعاش بالعاشية من جهة ادراك الجماع والعشوق واختصاص العشوق
 بالمعشوق من جهة جماله ومثال الثاني العلم فان اختصاصا للعالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية
 واختصاصا للعلوم بالعلوم لا يفتقر الى حصول صفة حقيقية في العلوم والالزم ايضا العدميات بل المتسا
 بالصفة الحقيقية ومثال الثالث اليمين واليمين فان الاتصاف بالسياسة والسياسة لا يكون باعتبار صفة
 حقيقية في شيء منها الرابع من اجناس العرض الاربعة وهو النسبة الى المكان يعني كون الشيء في الخبر والمتكلمين يعبر
 عن اليمين بالكون ويعبرون بوجوده وان انكر وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصره في اربعة انواع والى
 اشار بقوله وانواع اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر في الخبر اما ان يعبر
 بالنسبة الى جوهر آخر وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطا ثالث وهو الافتراق والافلا اجتماعا
 امكان تخلل الثالث ومن تخلفه ليشمل افتراق الجوهرين فيخلل اخلا فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان
 وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الجوهر فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله في خبر آخر فهو الحركة فيكون
 السكون حصولا ثانيا في خبر اول والحركة حصولا اول في خبر ثان واولية الخبر في السكون قد لا يكون متعاقبا بل
 تفديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في خبر ثان وكذا اولية الحصول في الحركة يجوز ان يتقدم التحرك
 في ان انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قبل اذ اعتبر الحركة المسبوبة بالحصول في خبر آخر لم يكن الخروج
 من الخبر الاول حركة مع الحركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الخبر الاول نفس الحصول الاول في
 الخبر الثاني على ما صرح به لا يمتد وتخلفه ان الحصول الاول في الخبر الثاني من حيث الاضافة اليه دخول وحركة
 اليه ومن حيث الاضافة الى الخبر الاول خروج وحركة منه ولما كان قولهم حصول الجوهر في الخبر اذ لا يعبر بالنسبة
 الى جوهر اخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الجوهر او يكون مسبوقا بحصوله في خبر اخر غير حاصر لجواز ان يكون

فيجب ان يكون الموجودات التي تعلق بها من احوال المنة المطمعة فلا بد ان
 تكون المعلوم وان كان من الممكنات فيكون متحققا في ذاته
 فيجب ان يكون المعلوم في ذاته متحققا في ذاته
 فيجب ان يكون المعلوم في ذاته متحققا في ذاته

فيجب ان يكون المعلوم في ذاته متحققا في ذاته
 فيجب ان يكون المعلوم في ذاته متحققا في ذاته
 فيجب ان يكون المعلوم في ذاته متحققا في ذاته
 فيجب ان يكون المعلوم في ذاته متحققا في ذاته

فأصلان في الكلام هنا أن الوصل أن لا يقطع وحركته التي هي بصلها
من الوصل لأن لا يقطع
فأصلان المتكلمين يفتنون أحركه فيقولون أن لا يقطع
والله في سبيلك إذا لم يبق في قلبك ففتنة قال بوجه خطيب من رسلها
من حيث أنه يفتنون أن لا يفتن بفتنة من حيث أن
والله في سبيلك إذا لم يبق في قلبك ففتنة قال بوجه خطيب من رسلها
من حيث أنه يفتنون أن لا يفتن بفتنة من حيث أن

[illegible]

فان قيل ان الحركة لا يكون لها اول ولا آخر
فان قيل ان الحركة لا يكون لها اول ولا آخر
فان قيل ان الحركة لا يكون لها اول ولا آخر
فان قيل ان الحركة لا يكون لها اول ولا آخر
فان قيل ان الحركة لا يكون لها اول ولا آخر
فان قيل ان الحركة لا يكون لها اول ولا آخر
فان قيل ان الحركة لا يكون لها اول ولا آخر
فان قيل ان الحركة لا يكون لها اول ولا آخر

المفروضة

فان قيل ان الحركة لا يكون لها اول ولا آخر
فان قيل ان الحركة لا يكون لها اول ولا آخر
فان قيل ان الحركة لا يكون لها اول ولا آخر
فان قيل ان الحركة لا يكون لها اول ولا آخر
فان قيل ان الحركة لا يكون لها اول ولا آخر
فان قيل ان الحركة لا يكون لها اول ولا آخر
فان قيل ان الحركة لا يكون لها اول ولا آخر
فان قيل ان الحركة لا يكون لها اول ولا آخر

الى منهاها ابن واحد فلا حركة الا في ابن بل هو ساكن مستقر على ابن واحد وان تعدد فذلك الحاصل المستقر
ان اتصل بعضها ببعض بحيث يكون هناك فاصل لازم نشأ الى الآتات وتركب المسافة من الحدود التي لا ينقسم وقد
عرفت بطلانه وان لم يوصل بعضها ببعض كان هناك زمان سكون فلا يكون الجسم ذلك الزمان متحركاً
ولا متوسطاً بل واصل الى المنتهى هو بوط فرضاً اجب بان الشخص الحركة باعتبار الشخص الموضوع والزمان فيها
الحركة فاختار هذه الامور موجب للشخص الحركة فالحركة الواحدة بالشخص هي المتوسط الحاصل لموضوع واحد
بالشخص في زمان واحد ومقولة واحدة ويلزم من ذلك ان يكون بين مبدأ ومنتهى معتبرين واختلاف النسب
هذا المتوسط الشخص الحدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعدد في ذات هذا الشخص
بل في عوارضه واحواله فان قبل تلك النسب المختلفة للحركة الى حدود المسافة ان كانت متعاقبة متصلة بلا
لزم ما ذكرتموه من نشأ الى الآتات والحدود وان لم تكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي نرضى
للحركة في الآتات الى الحد في المسافة امور اعتبارية فعدم اعتبارها لا يفتح في وجود الحركة التي هي في ذاتها
بحيث اني قد فرضت في مسافتها بعض لها هناك نسبة في ان تخالف النسبة التي يمكن ان يعرض لها في حد
وان سابقين او لاحقين فانضح ما ذكرنا ان الحركة بمعنى المتوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدأ والمنتهى
وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك في الابن مثلاً ان كان له من مبدأ المسافة الى منهاها
ابن واحد فلا حركة له في الابن بل هو ساكن مستقر على ابن واحد وان كان له ابون متعددة فاما ان يستقر على واحد
واما ان لا يستقر فلا يكون في كل ابن الا آناً واحداً فذلك الابن الانية اما متعاقبة مثلاً فيلزم نشأ الى الآتات
وهو بوط واما متعاقبة فاصل زمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الابون فيلزم انقطاع الحركة الابنية
في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لا نأبينا ان المتحرك من مبدأ المسافة الى منهاها ابناً واحداً مستمر كونه
متوسطاً بين المبدأ والمنتهى لكن غير مستقر بخلاف نسبة الى حدود المسافة ويبعد بحسب تقديرها وكما ان
حدود المسافة بحسب الفرض كل تعدد الابون بالفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما
مسافة اصلاً لا يمكن ان يفرض في ذلك الابن المستمر انان متصلاً بل كل ابنين مفروضين فيه يمكن ان يفرض
بينهما ابون غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم
نشأ الى الآتات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكناً وكذا المتحرك في الكيفية واحدة غير قارة فكل
ان يفرض يكون هناك كيفية اخرى فضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفيات الغير القارة كيفيات متصلة
بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من الحدودات اقول القول بان
للمتحرك في الالوان المتباينة بالنوع لونا واحداً من اول الحركة الى منهاها اما باه الصم وعن شبهة اخرى يفرضها
ان الحركة لو حصلت في الاعيان لا يمتنع اما ان يكون شيء منها موجوداً في الحال ولا يكون والثالث بطلانها ولو لم يكن شيء
منها موجوداً في الحال لم يكن موجوداً في الماضي ولا في المستقبل ايضاً لان الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال
والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسماً كان احد جزئيه
سابقاً على الآخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معاً لانها غير فار الذات فلا يكون الحركة الموجودة

في الحال موجودة فيها بل احذر فيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقه على المسافة لان المنطق على
 انما هي الحركة بالمعنى الثاني فمخاراة لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن الفضي عن هذه الشبهة بوجه آخر وهو ان
 لفظة الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الان الذي هو الفصل المشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل والثاني
 القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضي واول المستقبل وبخلاف مقدارها بخلاف الافعال التي هي
 البها ومنشأ الشبهة الناس احد المعنيين بالآخر فان قوله الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في
 هو الذي وجد في الحال انما ينقسم في الحال بالمعنى الاول فاحذر الفهمين في عمل المنع على اي حال ويوقف اي الحركة على سته
 جزئها انما ينقسم في الحال بالمعنى الاول فاحذر الفهمين في عمل المنع على اي حال ويوقف اي الحركة على سته
 امور احدهما ماضية الحركة وهو المبدأ والثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على المتقابلين لان المبدأ
 والمنتهى متقابلان حيث لا يجتمعان في شئ واحد من جهة واحدة وثالثها المتحرك ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله
 والعلمين لان المتحرك هو العلة الفاعلية والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المفعول التي يقع فيها الحركة واليه
 اشار بقوله والمنسوب اليه لان الحركة تنسب للمفعول التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان لان الحركة لا يلها
 من زمان يقع فيه الحركة واليه اشار بقوله والمقدار وانما يوقف الحركة على ذلك الامور انه لا بد في تحقق الحركة
 منها على ماصحوا به ولا فالزمان لما كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف توقف
 هي عليه وانهم منتهى الحركة قد يكون متاخرا في الوجود عن الحركة كالبياض في الحركة التقيض فلا يتصور توقف الحركة
 عليه اما ان الحركة لا بد لها في تحققها من هذه الامور الستة فلان الحركة من حيث انما تعرض لا بد لها من موضوع هو
 قابلية للحركة ومن حيث انها ممكنة لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر متغير فاراد مستلزما لهذا الامر
 المستلزم لا بد لها من زمان ولا بد لها من ذلك من صاف او ما يجري تحريكها واما استلزام الحركة للمبدأ والمنتهى
 بظهر الحركة الحادثة المنقطعة بالفعل واما الحركة القديمة المستمرة فلا بد لها من كرات الافلاك على راي الحكماء
 فلا يتصور لها شئ مبدا ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورات مخصوصة بفرض لها مبدا ومنتهى
 شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزم ايضا فالحركة لا تستلزم المبدأ
 المنتهى الا ان يراد انها مستلزما لا مكان فرضها بفرض لفظا عما في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قبل من ان
 الحركة لما كانت كالكان لها خروج من حاله يكون الحركة عندها بالقوة فذلك هي المبدأ وما منه مردود بان الحال
 لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما قبل من انها لما كان لها حال ثان يتلوا اليه فذلك هو المنتهى ودعوا
 لا ينسب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فانه وما اليه قد يتجدد ان محلا يعني ان محلا
 الحركة قد يكون بعينه محل منهاها وذلك في الحركة المستدرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدرك الفلك
 يكون مبدا للحركة ومنتهى لها فان الحركة منهاها هي بعينها حركة اليها وقد يضاد ان ذاتا وعرضا يعني قد يكون
 الحركة ومنهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين
 بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة فليكن بينهما متضاد بالذات
 بواسطة عرضين متضادين احدهما القرب من الفلك والآخر البعد عنه ولا شك ان مبدا الحركة ومنتهى

في الحال موجودة فيها بل احذر فيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقه على المسافة لان المنطق على
 انما هي الحركة بالمعنى الثاني فمخاراة لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن الفضي عن هذه الشبهة بوجه آخر وهو ان
 لفظة الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الان الذي هو الفصل المشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل والثاني
 القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضي واول المستقبل وبخلاف مقدارها بخلاف الافعال التي هي
 البها ومنشأ الشبهة الناس احد المعنيين بالآخر فان قوله الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في
 هو الذي وجد في الحال انما ينقسم في الحال بالمعنى الاول فاحذر الفهمين في عمل المنع على اي حال ويوقف اي الحركة على سته
 جزئها انما ينقسم في الحال بالمعنى الاول فاحذر الفهمين في عمل المنع على اي حال ويوقف اي الحركة على سته
 امور احدهما ماضية الحركة وهو المبدأ والثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على المتقابلين لان المبدأ
 والمنتهى متقابلان حيث لا يجتمعان في شئ واحد من جهة واحدة وثالثها المتحرك ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله
 والعلمين لان المتحرك هو العلة الفاعلية والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المفعول التي يقع فيها الحركة واليه
 اشار بقوله والمنسوب اليه لان الحركة تنسب للمفعول التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان لان الحركة لا يلها
 من زمان يقع فيه الحركة واليه اشار بقوله والمقدار وانما يوقف الحركة على ذلك الامور انه لا بد في تحقق الحركة
 منها على ماصحوا به ولا فالزمان لما كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف توقف
 هي عليه وانهم منتهى الحركة قد يكون متاخرا في الوجود عن الحركة كالبياض في الحركة التقيض فلا يتصور توقف الحركة
 عليه اما ان الحركة لا بد لها في تحققها من هذه الامور الستة فلان الحركة من حيث انما تعرض لا بد لها من موضوع هو
 قابلية للحركة ومن حيث انها ممكنة لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر متغير فاراد مستلزما لهذا الامر
 المستلزم لا بد لها من زمان ولا بد لها من ذلك من صاف او ما يجري تحريكها واما استلزام الحركة للمبدأ والمنتهى
 بظهر الحركة الحادثة المنقطعة بالفعل واما الحركة القديمة المستمرة فلا بد لها من كرات الافلاك على راي الحكماء
 فلا يتصور لها شئ مبدا ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورات مخصوصة بفرض لها مبدا ومنتهى
 شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزم ايضا فالحركة لا تستلزم المبدأ
 المنتهى الا ان يراد انها مستلزما لا مكان فرضها بفرض لفظا عما في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قبل من ان
 الحركة لما كانت كالكان لها خروج من حاله يكون الحركة عندها بالقوة فذلك هي المبدأ وما منه مردود بان الحال
 لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما قبل من انها لما كان لها حال ثان يتلوا اليه فذلك هو المنتهى ودعوا
 لا ينسب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فانه وما اليه قد يتجدد ان محلا يعني ان محلا
 الحركة قد يكون بعينه محل منهاها وذلك في الحركة المستدرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدرك الفلك
 يكون مبدا للحركة ومنتهى لها فان الحركة منهاها هي بعينها حركة اليها وقد يضاد ان ذاتا وعرضا يعني قد يكون
 الحركة ومنهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين
 بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة فليكن بينهما متضاد بالذات
 بواسطة عرضين متضادين احدهما القرب من الفلك والآخر البعد عنه ولا شك ان مبدا الحركة ومنتهى

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
والحمد لله رب العالمين

فولف

في كونها جواهر ممتدة في الجهات فيقتضي بعضها حركة نفسه دون بعض آخر وعلى تقدير الدشاق في الجسم جازاً
 يكون امتدادها الحركة بشرط لا يتم ولا يندوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو الحركة بعينه ان يتم الحركة بجميع اجسام
 في جميع الازمان ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان بق الطبيعة امر مستمر الوجود كالحركة وعمام للاجسام ولا يلزم
 امتدادها الحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة لجميع الاجسام وفي جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك
 محركاً مقتضياً للحركة ولا يلزم شئ مما ذكرتم في الدليلين فانقضاء الدليلان كلاهما اجاب بقوله بخلاف الطبيعة مختلفة
 المستلزمة في حال ما يعني ان الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطابقة في حال من الاحوال وهو خروج
 عن المكان الطبيعي مثلاً فيقتضيها بالتحصل فيه فلا تكون لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يفي الجزء الاول ببقائها
 بل يقتضي الجزء الاول بالحصل بها الجزء الثاني فلا يفي الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام
 لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة التي تكون الطبيعة مقتضية للحركة
 فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون جواباً عن النقص يكون جواباً عن اصل الدليلين كما اسلفنا في الجواب عنها والتمسك
 اليه اربع اى المقولة التي تقع فيها الحركة اربع الابن والوضع والكم والكيف في باقي المقولات لا تقع فيها الحركة ولا
 الى بيان ذلك بقوله فان بساط الجواهر يوجد دونه ومركباتها شديدة بعد اجزائها والامتناع تابع وكذا في
 الجدة تقع دونه ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانتفاء يعني مقولة الجواهر لا تقع فيها حركة لان الجواهر اما
 بساط او مركب بساط الجواهر لما توجد ونفسه لا يمتنع في ذلك انما يمتنع في ذلك ان المراد بحركة شئ في مقولة ان ذلك
 الشئ بعينه يتنقل من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع الى صنف آخر منه او من فرد من صنف
 الى فرد آخر منه فالجواهر ان لم يكن حالاً في جوهر آخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة في المقولة
 كان حالاً في جوهر آخر فالجواهر التي يتنقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد الى فرد لا يوجد شئ منها
 في زمان والاما وقت الحركة حال الحركة لان الاستمرار في الزمان يشاء الحركة واذا كان كل منها في آن فلا يخرج من ان يكون
 بين جوهري متعاقبين كل منهما في آن زماناً لا يكون شئ منهما موجوداً فيه ولا يكون والثاني يلزم منه تعالى الالات
 وهو محم والاول يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجوداً حال الحركة وهو محم بالضرورة اما الدلالة فلا ان المتحرك
 اما جسم ومادة ولا وجود لهما مع زوال الصورة للجوهرية فان قبل هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغير المقولة
 اجيب بان بقاء الموضوع بين الكيفيات واسرار الاعراض جائز فلا يلزم من خلوها عن الكيفيات المتعاقبة مثلاً انتفاء المتحرك
 حال كونه متحركاً كما لم من خلو المتحرك عن الجوهر المتعاقبة انتفاءه على ما مر واعترض عليه بانه وان لم يلزم ههنا ذلك
 لكنه يلزم ما هو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات مثلاً لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيفيات فالحركة كما
 تقتضي بانتفاء المتحرك تقتضي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الاكثبات هي موجودة
 اثبتة لا يوجد شئ منها في الازمنة الواضحة بين تلك الالات فان سميت مثل هذه الموجودات المتعاقبة حركة فليس يمكن
 الارض دفعة ماء ثم هواء ك ثم نار كك ايهم حركة وايهم ليس الحركة منقطعة على الزمان ولا منقطعة بانفساء
 صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث يتقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعه منه بازاء قطعه
 من الآخر مثل هذه لا يكون حركة لان انتفاء لازم الحركة عنها ولا مخلص الابان بنو كالم للحركة الا بين فيما بين المبدأ

الفرق بين النقصان وبين الاعراض لا يقوم للموضوع بهما بل
الاثر بالعلم بخلاف الموضوع كما في الهبوط اذ بهما يقوم الارتفاع
فانفع وجود الارتفاع بخلاف الموضوع بخلاف الاعراض صم

بأنه لا يمكن أن يكون له وجود مستقل
بل هو موجود في غيره كوجود
الجزء في الكل والخاص في العام
والمتغير في الثابت

لا يخفى أن هذا هو الحق
الذي لا يمكن أن ينكره أحد
الغرض من هذا الكلام هو
مستوفى

لأنه لا يمكن أن يكون له وجود مستقل
بل هو موجود في غيره كوجود
الجزء في الكل والخاص في العام
والمتغير في الثابت

وذلك لأن كل ما له وجود
مستقل لابد أن يكون له
وجود في غيره كوجود
الجزء في الكل والخاص في العام

لأنه لا يمكن أن يكون له وجود مستقل
بل هو موجود في غيره كوجود
الجزء في الكل والخاص في العام
والمتغير في الثابت

إن واحد منكم لكنه غير مستقر يمكن أن يعرض للجسم بسبب استمراره وعدم استقراره
بفرضه في آن لفظ وكذا الحركة الكيفية فيما بين مبدأ حركته ومنها ما كيفية واحدة
غير متناهية بفرض كل منها في آن لفظ وكذا الحال في الحركة الوضعية والكيفية
والأوضاع والكيفيات في الحركة إنما هو بالقوة دون الفعل كالنقطة التي يمكن فرضها في خط واحد متناه
فرض عليه نقطتان وجب أن يكون بينهما خط يمكن أن يفرض فيه أيضا لفظ لا نفق على حدك إذا فرض في الحركة
أو كيفان وجب أن يكون بينهما بحيث يمكن أن يفرض فيه أيون وكيفيتا لا نفق على حدك ولو أمثل هذا الحال السبا
الذي يتبدل أفراد على محل مع بقاء الشخص لا بد أن يكون عرضا المقوم محله بدونه فلا يصور حركة في الجوهر
وأعرض عليه بأن المادة الشخصية العنصرية إنما شئت على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز أن يتبدل
عليها الصورة الحادثة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقاءها بشخصها فتكون متحركة في الجوهر كحركة الكيفيات
بينها هو أن موضوع الكيف يجوز أن يتحول عن تلك الكيفيات بأسرها مع بقاء موجود الشخصية بخلاف المادة إذا
خلوها عن تلك الصور بأسرها مع بقاءها موجودة وهذا القدر كاف في كون تلك الصور جوهر مقوم لمحلها فليس
يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور أن يكون محله متفو ما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعمه ولجيب أن الجوهر لا
يُحصل له أنما معينه بالفعل إلا بان تصور صورة معينه والذات إذا لم تكن متحصلة بالفعل لم يصور تحركها
من شيء إلى شيء فإذا تحرك الجوهر فلا بد أن يكون حال تحركها متحصلة بالفعل أي متصورة بصورة معينه
ابتداء الحركة إلى انتهائها فبمنع أن يتحرك في الصورة بالذات لا يتسلسل وجوب تحصيلها بالفعل حال تحركها
لولا يجوز أن يكون تحصيلها بالفعل بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها لانا
نقول هي مع أحد تلك الصور أن متحصلة ومع الصورة الأخرى أن متحصلة الأخرى ليس شيء من تلك الذات المتحصلة
حركة وانتقال من حالة إلى حالة أخرى فليس هناك حركة أصلا وهذا الجواب كافي في معنى أن الجوهر ليس بالشيء
بالقوة لا يتحصل موجوده إلا بالصورة المعينه وذلك لما تقدم من أنها في وحدتها وتعداها وانضالها وانفصالها
نابع للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللمبحث ذلك بعد مجال قولنا إنه إنما يتم
الشيء في عدم حركة الجوهر في الصورة الجسمانية ولا يتم في عدم حركتها وحركة الجسم الضوئي النوعية والشخصية وأما الجواب
المرتب فوفوع الحركة فيها إما أن يكون بوقوعها في بعض أياها وحده أو في جميعها معا وقد عرفت استحالة فلا حركة
في الجواهر المركبة أيضا وما ذكره من أنها تقدم بانعدام جزء منها فعناءه إن كان وقعت الحركة في جوهر مركب فلا بد أن يرد
ذلك المركب من محله ندر بما جازي يحصل مركب آخر وانعدامه إنما يكون بانعدام جزء من أجزائه وانعدام كل جزء منها هو
لما بين من امتناع الحركة في الجواهر البسيطة فانعدام المركب أيضا وقع في الحركة فيه وأما المضاف فهو طبيعة غير متقلة
بالمفهوم بل هو تابع لمعرضه فان كان معرضه قابلا للحركة كان المضاف أيضا قابلا لها ولا فلا لانه لو بقي على
حالة واحدة عند تغير الموضوع أو تغير مع عدم تغير موضوعه لكان المضاف متقلا بالمفهوم منه وقد فرض خلافه
وعلى هذا فإن كانت الأضافه عارضة لأحد المفولات الأربع وقعت الحركة فيها تبعًا لها كما إذا فرض أن ماء
متحرك من ماء آخر وتحرك في الكيف هو صار متحولة أضعف من تحوّل الآخر فقد انتقل من نوع من الأضافه

الاشدية

اِنَّ اَرْوَسًا قَبْلَ السَّابِغِ لَتَسُوْعُهُ فَاَجْمَعِ الْاَحْصَامَ قُلُومُهُمُ اِنَّ عَدُوَّكَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ
 السَّلَامُ يَتَوَسَّعُ مَعَ اَرْوَسٍ يَصِفُ عَلَيْهِ رَايَ اَرْوَسٍ قَبْلَهُ فَاَجْمَعِ اَحْصَامَ قُلُومِهِمْ اِنَّ
 بَابَ السَّلَامِ قَبْلَهَا مَا صُلِيَ فِي قُلُوبِنَا اَحَدٌ لَمْ يَلْبَسْ قَبْلَهُ لَوْ كُنَّا اَعْرَاضًا
 اِنَّ اَنْ تَرْكَبُكُمْ كَيْفَ الْاَلْهَامُ اِنَّ اَبْنَى الْمَرْءِ اَبْلًا اَعْبَدَ لِمَا قَبْلَهُ لَوْ كُنَّا اَعْرَاضًا
 وَرَاوَنُوعٍ اَحَدًا عَالِيًا يَتَوَسَّعُ مَعَ اَرْوَسٍ يَصِفُ عَلَيْهِ رَايَ اَرْوَسٍ قَبْلَهُ
 فَاَجْمَعِ اَحْصَامَ قُلُومِهِمْ اِنَّ عَدُوَّكَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَتَوَسَّعُ مَعَ اَرْوَسٍ يَصِفُ عَلَيْهِ رَايَ اَرْوَسٍ قَبْلَهُ

[illegible][illegible][illegible]

المصر

الحمد لله الذي جعل في كل شيء
علامة له لا يدرى ما هي
العلامات التي في كل شيء
إلا الله تعالى

[illegible]

الذئب الضال في الغابة
هنا على الرضفان يكون ان كان معه
فان من الغنى فهو في كمال الغنى
والعلم في غنى الجراد

الحصر من الحركة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة كل قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون هنا كقياسا
تجدد في ذاتها اذ منة فصفير فلا يشترط نفسا بل تلك الكيفية بل بد كما على انها متصلة فلا يكون
هناك تغير بل يتجرب بل تغيرات دفعه شعافه فلا تكون حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهبي
الكوز البروز والقشور النفوذ وقد ذكرنا وجوها لابطالهما في مباحث المزاج والمصارف ههنا الى بطلان
مذهب الكون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحسن فان الماء مثلا لو كان فيه اجزاء نارية كانه كان يجب
بمحس تجربا عنه من ادخل به فيه او بدلك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلما بيط بالحسن في الابن والوضع ظاهر
اي نوع الحركة في مقولتي الابن والوضع ظاهرا اما في الابن فلكونه معلوما بالضمير كالمحس واما في الوضع فلان
للفلك حركة لا يخرج به عن مكانه وانما يبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محو يفظ كما
في الفلك الاعظم واما ما حواه من محو ومعاكفة غيره فيقبل الهبة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع
لا تغني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على سبيل التدريج من غير تبدل المكان فان قبل كل جزء قد خرج
مكانه فكلما الكل لانه ليس بالاجمع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فيثبت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته
لجميع الاجزاء على ان ما ذكرنا في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو سطح الباطن
من الحواشي ولا حواشي له وبعضها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واختلاف المتقابلين والنسب
اليه مقتضى للاختلاف ونضاد الاولين للنضاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام اختلاف الحركة
قد يكون بالمهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد توصف بالنضاد
توصف بالانقسام فيشترط هذا البحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان
تعلقها بثلاثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمثاله الذي يختلف باختلاف مهية الحركة وتعلقها بالثلاثة
الباقية بمثاله العوض لا يختلف باختلاف مهية الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هو بها ايضا فبطلان ذلك
انه اذا اتخذ المبدأ والمنتهى ما فيه الحركة نوعا اتخذت الحركة بالنوع ولا تختلف المحرك والحركة والزمان
لان نوع المعارض او الاسباب لا يجب تنوع العوارض والمستبها لجواز قيام نوع واحد كالحرارة بموضوعين
مختلفي المهية كالانسان والفرس وحصوله يؤثر في مختلفين كالنار والشمس بهذا يظهر ان اثر الاختلاف
بالفسر الطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا يختلف نوعا واما الازنة
فلا يتصور فيها اختلاف المهية ولو فرض فلاخفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عاضة
للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعارض ضعيف لان هذا التعلق بالزمانا غير تعلق الحركة التي تجعل الزمانا
عارضها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدأ والمنتهى في غير ذلك اختلفت الحركة نوعا وان كان ما
واحدا بالنوع بل بالشخص اما في الابن فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى
السود على طريق الصفرة ثم الغمر ثم السود مع حركة من السود الى البياض على طريق الغمر ثم الصفرة ثم التبدل وكذا
اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتخذ المبدأ والمنتهى نوعا بل شخصا كحركة من نقطة الى نقطة على الاسطوانة
على الانحناء وكما حركة من البياض الى السود على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السود معها على طريق الاخذ

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

لا بد ان يقول المراد من قوله في هذا ان يكون ذا عوارض فلهذا ذكره في قوله لان هناك
اين يكون لها عوارض بل لا بد ان المراد من قوله ان يكون ذا عوارض ان يكون ذا عوارض
منها نفس الحركة بل بقية فامر ان

على معال

۱۰
 ۷
 ۱۱
 ۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل ونحوه في بحثه انه يجوز ان يورد ما على سبيل التناقض فيكون
اليه من اداد الاطلاع عليه واما ايضا الحركات فليس نقضا للحرك لان جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبر النضا
بالعرض فقد يكون متضادا مع ثنائلي الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا
نضا الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفلى والعكس ومن البياض الى السواد والعكس ومن النعوى الى الذبول والعكس
من وضع الى وضع آخر مضاد وبالعكس ولا نقضا للحرك لثنائليهما مع نضا الحركتين كما في الحركة الصاعدة الى الحور
النار بالقوة الفسيرة والطبيعة المتضادتين وتضادها مع اتحاد الحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا لا زيادة
او بالفسير لا النضا الزمان لانه لا يصفو فيه نضا اذ لا يصفو فيه التوارد على موضع واحد لانه اما على سبيل التناقض
او على سبيل الاجتماع وكل منهما يصفى الزمان ولا يصفو للزمان ثنائلا ولا تضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان
مع اتحاد ما فيه وكذا التور والذبض عند اتحاد الطرفين اقول هكذا قبل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول
علل متعددة يتحقق هذا العلول بتحقق كل واحد من هذه العلل فتحقق العلول في صورة بدون ما يدعى عدمه
لا يدل على عدمه عليه يجوز تخففة تلك الصورة بعلته اخرى وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل نضا الحركات ليس
الحرك لان حركة الحركتين الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان الحركتين واحد وكذا نضا ما قيل نضا
الحركات ليس نضا الحركتين الحركتين الفسيتين كالصاعدة والهابطة الصاريتين غير قائم احد فحين ان يكون
نضا الحركتين كضاد ما منه وما اليه الى هذا المعنى اثباتا بقوله ونضا الاولين للنضا اي نضا المبدأ والمنتهى
مقتضى نضا الحركتين وتضادها قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النعوى الى الذبول
وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدئيهما من النضا بعضا كونهما
في غاية القرب من المركز والبعد عن المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا بان نضا العارض لا يوجب
المعرض فكيف ان تضاد عارض ما يتعلق به الحركة نضا الحركة مع ان هذا البعد قلنا مرادهم ان ذلك يحجز
وعلى اطلاقه لا يوجب نضا المعرض واما اذا كان بخصوصه بحيث يوجب ضد هذا الضد على المعرض وعلى ما
به فلا استبعاد بينهما قد صدق نضا الطرفين جدا الضدين على الحركتين لانها اعنى الصاعدة والهابطة امران
يمنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة واعلم ان الامام قد اعتبر نضا الحركة نضا المبدأ والمنتهى من حيث
وصف المبدئية والمنتهائية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين والذاتين اذ لو لم يكن التعلق
كونهما مبدءا ونهاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب تضادا لاطراف نضا الحركات واعتبر من عليه ان ثبوت
الوصفين العارضين غنى وصف المبدئية والمنتهائية لذاتيهما متاخر عن وجود الحركة فلا يكون نضا هذين العارضين
عللة لنضا الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانها متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين
متضادتين اقول كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متاخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متاخر
عن وجودهما ولا استبعاد ان يكون احد الوصفين المتأخرين عللة للآخر فان قيل فليزم التضاد بين كل حركة
مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى ثم قد صرحوا بان لا نضا في الحركات المستقيمة الا بين
مبدءا احدهما منتهى الاخرى بالعكس بل يلزم التضاد بين السدين بين ايضا بالشرط المذكور واعنى اذا كان

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠
 ٢٠١
 ٢٠٢
 ٢٠٣
 ٢٠٤
 ٢٠٥
 ٢٠٦
 ٢٠٧
 ٢٠٨
 ٢٠٩
 ٢١٠
 ٢١١
 ٢١٢
 ٢١٣
 ٢١٤
 ٢١٥
 ٢١٦
 ٢١٧
 ٢١٨
 ٢١٩
 ٢٢٠
 ٢٢١
 ٢٢٢
 ٢٢٣
 ٢٢٤
 ٢٢٥
 ٢٢٦
 ٢٢٧
 ٢٢٨
 ٢٢٩
 ٢٣٠
 ٢٣١
 ٢٣٢
 ٢٣٣
 ٢٣٤
 ٢٣٥
 ٢٣٦
 ٢٣٧
 ٢٣٨
 ٢٣٩
 ٢٤٠
 ٢٤١
 ٢٤٢
 ٢٤٣
 ٢٤٤
 ٢٤٥
 ٢٤٦
 ٢٤٧
 ٢٤٨
 ٢٤٩
 ٢٥٠
 ٢٥١
 ٢٥٢
 ٢٥٣
 ٢٥٤
 ٢٥٥
 ٢٥٦
 ٢٥٧
 ٢٥٨
 ٢٥٩
 ٢٦٠
 ٢٦١
 ٢٦٢
 ٢٦٣
 ٢٦٤
 ٢٦٥
 ٢٦٦
 ٢٦٧
 ٢٦٨
 ٢٦٩
 ٢٧٠
 ٢٧١
 ٢٧٢
 ٢٧٣
 ٢٧٤
 ٢٧٥
 ٢٧٦
 ٢٧٧
 ٢٧٨
 ٢٧٩
 ٢٨٠
 ٢٨١
 ٢٨٢
 ٢٨٣
 ٢٨٤
 ٢٨٥
 ٢٨٦
 ٢٨٧
 ٢٨٨
 ٢٨٩
 ٢٩٠
 ٢٩١
 ٢٩٢
 ٢٩٣
 ٢٩٤
 ٢٩٥
 ٢٩٦
 ٢٩٧
 ٢٩٨
 ٢٩٩
 ٣٠٠
 ٣٠١
 ٣٠٢
 ٣٠٣
 ٣٠٤
 ٣٠٥
 ٣٠٦
 ٣٠٧
 ٣٠٨
 ٣٠٩
 ٣١٠
 ٣١١
 ٣١٢
 ٣١٣
 ٣١٤
 ٣١٥
 ٣١٦
 ٣١٧
 ٣١٨
 ٣١٩
 ٣٢٠
 ٣٢١
 ٣٢٢
 ٣٢٣
 ٣٢٤
 ٣٢٥
 ٣٢٦
 ٣٢٧
 ٣٢٨
 ٣٢٩
 ٣٣٠
 ٣٣١
 ٣٣٢
 ٣٣٣
 ٣٣٤
 ٣٣٥
 ٣٣٦
 ٣٣٧
 ٣٣٨
 ٣٣٩
 ٣٤٠
 ٣٤١
 ٣٤٢
 ٣٤٣
 ٣٤٤
 ٣٤٥
 ٣٤٦
 ٣٤٧
 ٣٤٨
 ٣٤٩
 ٣٥٠
 ٣٥١
 ٣٥٢
 ٣٥٣
 ٣٥٤
 ٣٥٥
 ٣٥٦
 ٣٥٧
 ٣٥٨
 ٣٥٩
 ٣٦٠
 ٣٦١
 ٣٦٢
 ٣٦٣
 ٣٦٤
 ٣٦٥
 ٣٦٦
 ٣٦٧
 ٣٦٨
 ٣٦٩
 ٣٧٠
 ٣٧١
 ٣٧٢
 ٣٧٣
 ٣٧٤
 ٣٧٥
 ٣٧٦
 ٣٧٧
 ٣٧٨
 ٣٧٩
 ٣٨٠
 ٣٨١
 ٣٨٢
 ٣٨٣
 ٣٨٤
 ٣٨٥
 ٣٨٦
 ٣٨٧
 ٣٨٨
 ٣٨٩
 ٣٩٠
 ٣٩١
 ٣٩٢
 ٣٩٣
 ٣٩٤
 ٣٩٥
 ٣٩٦
 ٣٩٧
 ٣٩٨
 ٣٩٩
 ٤٠٠
 ٤٠١
 ٤٠٢
 ٤٠٣
 ٤٠٤
 ٤٠٥
 ٤٠٦
 ٤٠٧
 ٤٠٨
 ٤٠٩
 ٤١٠
 ٤١١
 ٤١٢
 ٤١٣
 ٤١٤
 ٤١٥
 ٤١٦
 ٤١٧
 ٤١٨
 ٤١٩
 ٤٢٠
 ٤٢١
 ٤٢٢
 ٤٢٣
 ٤٢٤
 ٤٢٥
 ٤٢٦
 ٤٢٧
 ٤٢٨
 ٤٢٩
 ٤٣٠
 ٤٣١
 ٤٣٢
 ٤٣٣
 ٤٣٤
 ٤٣٥
 ٤٣٦
 ٤٣٧
 ٤٣٨
 ٤٣٩
 ٤٤٠
 ٤٤١
 ٤٤٢
 ٤٤٣
 ٤٤٤
 ٤٤٥
 ٤٤٦
 ٤٤٧
 ٤٤٨
 ٤٤٩
 ٤٥٠
 ٤٥١
 ٤٥٢
 ٤٥٣
 ٤٥٤
 ٤٥٥
 ٤٥٦
 ٤٥٧
 ٤٥٨
 ٤٥٩
 ٤٦٠
 ٤٦١
 ٤٦٢
 ٤٦٣
 ٤٦٤
 ٤٦٥
 ٤٦٦
 ٤٦٧
 ٤٦٨
 ٤٦٩
 ٤٧٠
 ٤٧١

هو اسكوز و لنهف هذا العبار افعول سبب ان كان المتشكك انشئ
 يكون ذلك لسبب عرض الشك في وجهه من غير ان يكون له
 يكون الشك في المشكك بذلك في نفسه بالعرض لا يجوز ان يكون
 في الشك في المشكك بالعرض لا يجوز ان يكون
 هو اسكوز و لنهف هذا العبار افعول سبب ان كان المتشكك انشئ
 يكون ذلك لسبب عرض الشك في وجهه من غير ان يكون له
 يكون الشك في المشكك بذلك في نفسه بالعرض لا يجوز ان يكون
 في الشك في المشكك بالعرض لا يجوز ان يكون

Wash

[illegible][illegible]

الاصحاح
في الفروع
والسماوية الخطوط
كلها ما كان المذنب عينا في
المنصور في الحركات
التي هي في الحركات
التي هي في الحركات

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[illegible][illegible]

سرعة بالنسبة الى
السكنات والالام
ذلك واختار المصنف
سرعة المفاصلة للبط
من اول الهم الى الغاية
الحركات الفرسية
التي قطعها الفرس
ذلك الوقت ازيد
في سكنات تزداد
السكنات وقال

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المغلول مثلاً ولو سلم فلان أن المبلل الذي هو علة اللا وصولي له لا يجوز أن يكون زمانياً
 كالحركة أقول يمكن نفي الحركة على وجه يندفع عنه الاجابة المذكورة وهو أن الوصولي وكذا اللا وصولي لما بقا
 آنفاً بين الآتين زمان سكون لما ذكرنا آنفاً والجواب المنقصر بأنه على هذا يلزم تحلل السكنا في كل حركة مستقيمة
 سيما اذا كانت على جسم منقوض بل يلزم تحلل السكنا في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحد
 التي المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات وتحل اننا لا نؤمن ان اللا وصولي في قوله ضرورة انه زوال الوصول
 الذي لا ينقسم فلا يكون زوال زمانياً ولا مكان الوصول ايضا منقسم زمانياً فلان ما فان الانطباع والموازاة والمحاذ
 والتماس الوصول ومثالها آليات لانها انما تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زمانى اذا لا يحصل الا
 بعد الحركة فان احدهما كان اذا تحرك وما الى الانطباع على الجسم الاخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع
 ولا يزول هذا الانطباع الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة مما لا يحصل الا بالزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرناه
 وقال الجبائي لا شك ان الاعتماد المجتلب في التحريك قسراً يغلب الاعتماد اللازم فيصعد الاعتماد المجتلب المحرور ويضعف
 بمصاكت الهواء الخروق عند رجاء في الضعف ان يغلب اللازم المجتلب فيزول المحرور ولا شك ان غلبته على المجتلب انما
 يكون بعد التعادل بينهما اذا لا ينقلب المغلوب من الغلبة الى الغالبية دفعة من غير تحلل تعادل وعند التعادل
 يجب السكون واللازم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يكن لكان يتحرك اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادل
 وتساويهما فيكون تحكما محضاً والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فليكن في آن الوصول في زمان بين آني الوصول
 والرجوع حتى يكون الجسم فيه ساكناً على ما هو المدعى على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات
 المنكرون لتحلل السكون بين المستقيمين فلكل من الفريقين ايضا في انكاره طريق فقال الحكماء ان جمع وجوب السكون
 بينهما فاذا فرض انه صعد الخردلة وهبط الجبل وتلافاً لوجوب حيث يماس سطحاً فلا شك انه ينزل الخردلة
 راجعة ورجع فوف الخردلة للنوسط السكون بين حركتها الصاعدة والهابطة وذلك بوجوب فوف الجبل
 بمصادمتها لا امتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضرب البطلان اذ كل ما قل يعلم ان الجبل لا يقف في اجو
 بمصانه الخردلة واجيب ان الخردلة لا تصاد الجبل ولا تناسخ الصورة المفروضة بل ترجع برجعة فاذا وصل اليها
 رجعة ودفقت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك فرض تخ ويجوز استلزامه للتحقق هو وقوف الجبل وقالت
 المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا توجد الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا بوجوب الاعتماد
 المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد الحركة والسكون الا الاعتماد والجواب تعادل ^{اعتماد} الآتين
 بوجوب السكون والسكون حفظ النسبة فهو ضد بقاء الحركتين وفي غير الاخر حفظ النوع السكون بقاء الحركة
 فيقع في المقولات الاربع اما في الاولى فغنى به حفظ النسبة الحاصلة للجسم اشياء ذوات لاوضاع بان يكون مستقراً
 في المكان الواحد واما في الثالثة الباقية فتعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغيير وذلك بان يقف الكم من
 نموذجين وتخلل وتكاثف في الكيف من غير اشتداد وضعف في الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو هذا المعنى امر
 وجود مضى للحركة واعترض عليه بان الحركة في المقولات الثلاث قد يكون من صنف الحصف من فري الى فري فيكون
 النوع هنا محفوظاً ولا سكون فالجواب ان بين السكون هو الاستمرار زمانياً بما يقع فيه الحركة وقد يرد به عدم الحركة

الفل من د...
 القطر له قال الالف في الف...
 بين نفع من اجوبت ان نفوق ان اجب بمثل من وصف بمثل من...
 وبين اوصول ان انفسه بعد من...
 وقد كانت بعضا من سكون اخذوا له وركبها بسبب من...
 بين يكون الالف له وركب العرفية ويكون الالف له وركب الالف...
 واما فاء من...
 من...
 من...

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

فغاية الحركة الطبيعية

وقد يكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيها بقاؤه لكن يلزم من حركة ذلك المفارن عدم بقاها
 مسانته مع الامور الخارجية والمحرك بالعرض قد يكون قابلا لان بعضه محرك بالذات كما ذكرنا في السبب قد
 لا يكون قابلا لكونه بالعرض حال في الجسم الحركة قد تكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبيعة قد تكون مركبة كحركة
 السفينة اذا تحركت بالذات وبالعرض ايضا ثم قبل الحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك بالعرض لا متنازع حركة
 الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين اول الدعوى ودليلها كمالها بابط اما الدعوى فلان الحركة المركبة
 قد يتصور في المتحرك بالعرض كالحجر المرمى الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة من الحركة الطبيعية
 والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير الذي يميل اليه بل الى سمت اصيل في مركز العالم وفي المتحرك بالارادة كما
 اذا رعى الى سمت هو بطريق السمت اخر فانه يحدث منها حركة مركبة بين السمتين اعني سمتا رعى اليه وسمتا
 هو اليه واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية ثم والسند لاشك
 المذكورة ولا يعمل الجسم ولا انواعه بما يقتضي الدور واختلف المتكلمون في ان الحصول في الحركة هو جنس الانواع
 الاربعة هل هو معلل بعينه غير الاعتماد لا فذمها بوجهها ثم والسند الى انه يوجد معنى اخر يعمل به الحركة و
 السكون وهذا هو الحق في ما في المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى ونوهم طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنة
 فاشارة الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعمل الجسم الحصول في الحركة ولا انواعه اي الحركة والسكون يقتضي
 الدور وهو الكائنة وذلك لان الكائنة عند معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحركة فلو عمل الحصول
 في الحركة وانواعها لزم الدور الخامس معنى هو النسبة الى الزمان او طرفه اي الخامس من المقولات التسع معنى
 وهو نسبة ما للشيء الى الزمان وهو كونه فيه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان لا يقع
 في الزمان ويستدل عنه بمقوله ثم المعنى كالاين حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف عينا
 معينة وغير حقيقي وهو مجازا ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقة من المعنى يجوز فيه الاشتراك
 بان يصف شيئا كثيرا بالكون في زمان معين مجازا كالاين وهو شرط ولما كان معنى نسبة الشيء الى الزمان اشار الى
 الزمان في وهو الى زمان مقدار الحركة من حيث التقديم والناخر العارضا لها باعتبارها اخر فالشيخ في
 الشفا الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم وناخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المتناخر والمتناخر منها ما يكون
 في المتناخر من المسافة لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتناخر عنها كما يوجد المتقدم والمتناخر من المسافة معا
 للتقدم والناخر في الحركة خاصة للحركة من جهة ما سماه الحركة ليس من جهة ما سماه المسافة فالحركة مقدار متقدم
 المتقدم والمتناخر الزمان هذا المقدار وقوله العارضا لها باعتبارها اخر معناه ان هذا التقدم والناخر اعتبارا
 لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه الحكماء بل باعتبار اخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المصنف
 على ما مر في بحث التقديم وانما بعض المقولة بالذات المتغير وبالعرض لغيرها اي مقولة معنى انما عرض
 بالذات المتغير كالحركة وما يتبعها من الامور وبعض لغير المتغير كالاجسام بالعرض فانما لا يتغير فيه
 لا بعض لغيره لا باعتبار صفا متغير كالاجسام فانها بواسطة عرض المتغير لها بعض لغيرها اي لا يتغير وجودها
 وعدمه اليه اي لا يتغير وجوده معرض المتغير ولا عدمه الى الزمان لان معرض المتغير مقدم على المتغير

متعلق المضطرب ان الزمان مقدار الحركة من حيث التقديم والناخر العارضا لها باعتبارها اخر فالشيخ في
 الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم وناخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المتناخر والمتناخر منها ما يكون
 في المتناخر من المسافة لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتناخر عنها كما يوجد المتقدم والمتناخر من المسافة معا
 للتقدم والناخر في الحركة خاصة للحركة من جهة ما سماه الحركة ليس من جهة ما سماه المسافة فالحركة مقدار متقدم
 المتقدم والمتناخر الزمان هذا المقدار وقوله العارضا لها باعتبارها اخر معناه ان هذا التقدم والناخر اعتبارا
 لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه الحكماء بل باعتبار اخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المصنف
 على ما مر في بحث التقديم وانما بعض المقولة بالذات المتغير وبالعرض لغيرها اي مقولة معنى انما عرض
 بالذات المتغير كالحركة وما يتبعها من الامور وبعض لغير المتغير كالاجسام بالعرض فانما لا يتغير فيه
 لا بعض لغيره لا باعتبار صفا متغير كالاجسام فانها بواسطة عرض المتغير لها بعض لغيرها اي لا يتغير وجودها
 وعدمه اليه اي لا يتغير وجوده معرض المتغير ولا عدمه الى الزمان لان معرض المتغير مقدم على المتغير

كأن الحركة هي مقدار الزمان الذي هو في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان لا يقع في الزمان ويستدل عنه بمقوله ثم المعنى كالاين حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف عينا معينة وغير حقيقي وهو مجازا ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقة من المعنى يجوز فيه الاشتراك بان يصف شيئا كثيرا بالكون في زمان معين مجازا كالاين وهو شرط ولما كان معنى نسبة الشيء الى الزمان اشار الى الزمان في وهو الى زمان مقدار الحركة من حيث التقديم والناخر العارضا لها باعتبارها اخر فالشيخ في الشفا الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم وناخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المتناخر والمتناخر منها ما يكون في المتناخر من المسافة لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتناخر عنها كما يوجد المتقدم والمتناخر من المسافة معا للتقدم والناخر في الحركة خاصة للحركة من جهة ما سماه الحركة ليس من جهة ما سماه المسافة فالحركة مقدار متقدم المتقدم والمتناخر الزمان هذا المقدار وقوله العارضا لها باعتبارها اخر معناه ان هذا التقدم والناخر اعتبارا لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه الحكماء بل باعتبار اخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المصنف على ما مر في بحث التقديم وانما بعض المقولة بالذات المتغير وبالعرض لغيرها اي مقولة معنى انما عرض بالذات المتغير كالحركة وما يتبعها من الامور وبعض لغير المتغير كالاجسام بالعرض فانما لا يتغير فيه لا بعض لغيره لا باعتبار صفا متغير كالاجسام فانها بواسطة عرض المتغير لها بعض لغيرها اي لا يتغير وجودها وعدمه اليه اي لا يتغير وجوده معرض المتغير ولا عدمه الى الزمان لان معرض المتغير مقدم على المتغير

ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمنعبر متقدم على الزمان لان الشيء متقدم على مقدار الفاعل به فيكون
 المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو فقر وجود المعروض او عارضه اليه لزم الدور
 يعني الان المفروض كاللفظة يعني كما ان اللفظة ليست جزء من الخط كذا لان لجزء من الزمان ذلك لا يحد
 من الماضي المستقبل من الزمان والمحدث المشترك بين الكميات المتصلة ليست اجزاء لها ولا لما يمكن نفسها
 ما اردت نفسها اليه لان التضييق يكون ثلثا والثلث ثلثا وعلى هذا وعده في الزمان لا على التدريج
 جواب عن معارضه تقريرها ان الان جزء من الزمان لان عدم الان اما انه محج او دفعي لا اول بطا ولا لكان لان
 زمانيا لان الان اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد فقط فيكون ما بنا اي منقسم بل يكون زمانا لا انا ولا ثا
 يقتضي ان يكون ان عدمه متصلا بآن وجوده اذ لو فصل لكان الان الاول في الزمان الذي بينهما الامور
 ولا معدما وهو محج وثالثا الى الالات يستلزم مركب الزمان منها وتقرير الجواب ان هناك قسما ثالثا يابا انه
 ان الحصول التدريجي حصول ماله هو به ايضا ينطبق على الزمان كالحركة التي لا يتصور حصولها في الان اصلا
 وغير التدريجي اما ان يكون حصوله في طرف الزمان اعني لان لا في الزمان ككون المتحرك في حد معين من حدود
 فيما بين المبدأ والمنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في زمان قطعا وحصوله في الان والزمان معا كالوصول الى
 فانه يوجد في آن وفي زمانا وكلاهما في الحصول في آن وفي الان احدهما يستمر في زمان بعده لك لان دون
 الآخر واما ان يكون حصوله في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان
 مثل كون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على الشيء في طرف الزمان لان الحركة زمانية بل يصدق ذلك على
 الجسم في كل آن يفرض من الالات زمان حركته فهذا القسم واسطة بين التدريجي الذي هو القسم الاول وبين
 الدفعي الذي يتناول الوجهين المذكورين فظهر ان الحصول في الزمان لا ينقص تدريج تقدم الان في الزمان
 الا بعد لا بمعنى الانطباق بل لزم انقسام الان وكونه زمانا بل معنى ان لا يوجد ذلك الزمان ان لا يكون
 فيه فالان طرف ذلك الزمان وعنده جميع ذلك الزمان ولا محذور فيه قبل الكلام في حدث عدم الان وهو
 ان دفعي اقول كل ما هو غير الزمان والان يوجد احدهما واما هما فلا يمكن ان يوجد في الزمان لان الزمان
 لو كان موجودا في الزمان لكان ذلك الزمان ايضا موجودا في زمان آخر وهكذا حتى ينتهي وكذا الان لو كان موجودا
 في الان لكان ذلك الان ايضا موجودا في آن آخر ولزم القسم واذ ان هذا فلا تم ان وجود الان في آن متصل
 ان عدمه بآن وجوده ولو سلم فلا تم ان عدم الان في قوله لان الان اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد
 فقط قلنا انعدام الان شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لانعدامه امتداد وهي لا لوجوده والتزاع فيه والسند
 ما عرفنا وحدث العالم يستلزم حدوثه يعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوا الله ثم حادث بلزم منه ان الزمان
 حادث لان الزمان من جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اي الوضع هيئة
 تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى بعض ونسبة اخرى تقع بين اجزائه واشياء اخرى
 ذلك الجسم خارجة عنه او داخله فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون راسه
 من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانكاس وضعاً آخر وفيه تضاد فان القيام والانكاس وجودان

ان كذا في الزمان...
 ان كذا في الزمان...
 ان كذا في الزمان...

ان كذا في الزمان...
 ان كذا في الزمان...
 ان كذا في الزمان...

يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وشدة ضعف لان الشيء قد يكون اشتراكا باواحدنا، وغير
 والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات
 دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة التملك للملك وبسبب الوحدة ايضا نسبة الشيء الى هبته محصل بسببه
 الى ملاصق محيط به احاطة بما وينقل بانقاله فلم يرد بالنسبة معناه المصدق بل ما يثبت عليه من الهبته ويكون
 ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضا كنسبة الانسان الى نفسه الثامن والناسع ان يفعل وان يفعل ونحو شيئين
 ذهنا ولا يلزم الله يعني ان الثامن من المقولات التسع هو ان يفعل وهو ناثر الشيء في غيره على انصافه غير كالحال
 الله للمسخن مادام يسخن والناسع ان يفعل وهو ناثر الشيء في غيره كك كالحال الله للمسخن مادام يسخن وذهب
 الامام وجمع من المحققين منهم المصنف الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدنا في الخارج لا نفكر
 كل منهما الى مؤثر ويحقق هناك ناثر وناثر آخر ان ويلزم الله والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان كل ناثر
 واجبا حتى الابداعي الذي لا يفترق الى زمان من قبل ان يفعل وكل ناثر وحصول حتى الداعي من قبل ان
 وليس كذلك بل اذا كان الفاعل بغير المتفعل من حال الى حال على الانصاف والاستمرار فحال الفاعل
 هو ان يفعل وحال المتفعل هو ان يفعل وقال الشيخ انما اوثر لفظ ان يفعل وان
 يفعل على الانفعال والفعل لانهما قد يبقيا لان الحاصل بعد انقطاع
 الحركة وانما المقولة ما كان توجهها الى غاية فامر وضع وكيف
 او غير ذلك غير مستفهم من حيث هو كك ولفظ
 ان يفعل وان يفعل مخصوص بذلك
 الحمد لله أولا وآخرا وظاهرا
 وباطنا

لا بد من الأخذ بما قد بينج من الوجوه المذكورة واعلم أنهم اختلفوا في ان القدر الذي الصفه اليه توجه وفق الارادة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء لانه مذهب المعتزلة انهما متعلقان بالطرفين على السواء واخذوا المصنف واخذوا المصنف بطرف واحد وتعلقوا البين في ان القدر هل يرتب الصدق قبله فذهب المعتزلة الى ان الشئ واخذوا المصنف واتخذوا بوجه ثلثة وذهب الاشعر الى الاول وقد فصل في الكلام في محبت القدر من الاعراض فلا يطول بذكره فخر الدين اللهم اغفر له ولوالديه وجميع المؤمنين والمؤمنات

بیان المنافع فی ذکر

وَلَمْ يَزِدْهُمْ

المؤمنين

تیمور و وزیران

وَعَنْدَ الْمُقَرَّبِينَ

ن العالم قدم الى كوارط

من حاشیه طحاوی

عنه في المرحلات مكرر

الحمد لله رب العالمين

مكة المكرمة

وَأَمَّا نَسْرُكَ فَالْمَقُولُ

موقوف غلام طاهر و نسیم

برغند الزمیں

عاشقہ الہیہ

سازمان سماج پر مبنی! و

المختار على ما مر من فوائدها

امریغی غیری الا را فم لزم

فصل دوم از انشا حضرت علی علیه السلام

وہاں سے لے کر

انہوں نے بھی

اولی الامر فی الیوم

خطۂ سبیل و خطۂ نشانی

و ما بها جوارح ریح لهما

بلا مرج: غمره و لبر

هم والاسرى في الآلات

الحمد لله رب العالمين

۱۰۰

عليه ربيع العالم في الورد

و جہاں

باب و جود و

مفتی محمد رفیع الرحمن

الحمد لله رب العالمين

مجلس شورای ملی

0.57

[illegible]

سوال اول: اگر کسی در وقت نماز بخوابد و بیدار نشود و نماز را ترک کند، آیا گناه است؟

[illegible][illegible]

[illegible]

✓

مجلس اول
در بیان احوال و سیرت حضرت امام علی علیه السلام

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین

و الصلوة والسلام على من لا نبي بعده

وبعد

اینکه در این مجلس از احوال و سیرت حضرت امام علی علیه السلام بحث می شود

و چون در این باب کتب بسیار نوشته شده است

و هر یک از آنها را نمی توان در این مجلس تمام کرد

بنابرین در این مجلس فقط به بیان احوال و سیرت حضرت امام علی علیه السلام پرداخته می شود

و آنچه در کتب دیگر آمده است

فقط در بعضی از مواضع ذکر خواهد شد

و امیدواریم که این مجلس برای شما مفید باشد

و خداوند تعالی ما را در این امر یاری کند

آمین

الاحساس بالعمول لو فرض انهم لم يعلموا
 ان الكون في الوجود حقيقة وانما هو في
 الوجود دون العلم بخوصته فانها كانت
 باقية الاحساس بالامر الربوبية في
 الوجود دون العلم بخوصته فانها كانت

[illegible]

او مشروطان بركاثر الاحساس وان خرج حقيقته والجواب مع المعنى الاول اذ لا يلزم من حصولها مفادنا
 للناثر فيها كونها نفس ذلك الناثر او مشروطين به وان سلمنا انه كك في الشاهد فلا يلزم انه في الغائب كك فان
 صفاته مع مخالفته بالحقيقة لصفاته فجاز ان لا يكون سمعه ولا بصره نفس الناثر ولا مشروطا به الثاني
 ان اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان كلامنا صفة ^{قديمه}
 له تعلقات حادثه كالعلم والقدره وعمومه قدرته بدل على ثبوت الكلام نوارع عن الانبياء عليهم السلام
 انه نعم متكلم وقد ثبت صدقهم ببلاده المعجزات من غير توقف على اجتناب الله عنه عن صدقهم بطريق التكلم بلز
 الدود ولا خلاف ان باب الملل والمذاقب كون الباري نعم متكلم وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدره وحده
 وذلك لان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه نعم صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكل ما
 قديم وثانيهما ان كلامه نعم مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو مركب فهو حادث فكل ما
 حادث فاضطروا الى الفتح في احد القياسين وضع بعض المقدما ضرورة امتناع حقيقة التفضين
 فالجواب بله فالوكل كلامه نعم حروف واصوات يقومان بذاته وان قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا
 المجلد والعلاف انهم قد هما فضلا عن المصحف فهو لا يحو القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني
 والكراميه وانفقوا الحنا بله في ان كلامه نعم حروف واصوات وسلموا انها حادثه لكنهم زعموا انها قائمه
 بذاته نعم الجواب نعم قيام الحوادث بذاته نعم فقد قالوا بصفة القياس الثاني وقد حواه كبرى القياس الاول
 والمعتزله فالوكل كلامه نعم اصوات وحروف كما ذهب اليه الفرقان المذكوران لكنها ليست قائمه بذاته نعم
 بل خلقها الله في غيره كجبرئيل والنبى عليهما السلام ومعنى كونه متكلم انه خلق الكلام في بعض الاجسام
 وهو حادث كما ذهب اليه الكراميه فهم ايضا يحو القياس الثاني لكنهم قد حواه في صغرى القياس الاول ولا
 فالوكل كلامه نعم ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته يسمى الكلام النفسى هو مدلول ^{اللفظ} الكلام
 المركب من الحروف هو قديم فهم يحو القياس الاول وقد حواه صغرى القياس الثاني والمعتزله تمسكوا
 بوجود الاول انه قد علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله والصلوات على النبي والقرآن هو هذا الكلام المؤلف ^{المنظم}
 من الحروف المتضمنة بالتمجيد المخلص بالاستعاذه وعليه انعقاد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني
 ان ما اشتهر ثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم
 وتلك الخاص كونه ذكر القول نعم وهذا ذكر مبادك وقوله انه لذكرك ولقولك عيسى لقوله نعم انا انزلناه
 قرآنا عربيا من لى النبي بشهادة النص من تلك الآيه وامثالها واجماع الامة مفرقا باللسن للاجماع سموها
 بالاذان للاجماع ولقوله نعم حتى يسمع كلام الله مكتوب في المصاحف للاجماع فان قبل المكتوب في المصاحف هو
 الصور والاشكال اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكنا بانه تصوير للفظ مجرد هجائه نعم المثبت في المصحف
 هو الصور والاشكال مفرقا بالتمجيد لكونه معجزا اجاعا مفضلا الى الصور والآيات لقوله نعم كتاب حكمت
 آياته ثم فصلت قايلا للفتح وهو من آيات الحدوث لانه ما راعوا وانتهوا ولا شئ منها بضرورة القدم

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

عدم العلم الخ وهذا ليس منه كلام المصنفين
عصمهم انهم ليسوا على الدعوى من حفظه
وافادة منقول من كلامه

والله اعلم
فان كل ما في السموات والارض
لا يقدر على ان يحيط به العقل
ولا يدركه الابصار
ولا يحيط به العلم
ولا يحيط به الحكمة
ولا يحيط به القوة
ولا يحيط به الجبروت
ولا يحيط به الملكوت
ولا يحيط به النبوة
ولا يحيط به الرسل
ولا يحيط به الانبياء
ولا يحيط به الصالحين
ولا يحيط به السالكين
ولا يحيط به المصلين
ولا يحيط به الصائمين
ولا يحيط به الزاهدين
ولا يحيط به المتقين
ولا يحيط به المؤمنين
ولا يحيط به الناصقين
ولا يحيط به العارفين
ولا يحيط به المحققين
ولا يحيط به المشايخ
ولا يحيط به الحكماء
ولا يحيط به السages
ولا يحيط به الحكماء
ولا يحيط به السages
ولا يحيط به الحكماء
ولا يحيط به السages

والله اعلم
فان كل ما في السموات والارض
لا يقدر على ان يحيط به العقل
ولا يدركه الابصار
ولا يحيط به العلم
ولا يحيط به الحكمة
ولا يحيط به القوة
ولا يحيط به الجبروت
ولا يحيط به الملكوت
ولا يحيط به النبوة
ولا يحيط به الرسل
ولا يحيط به الانبياء
ولا يحيط به الصالحين
ولا يحيط به السالكين
ولا يحيط به المصلين
ولا يحيط به الصائمين
ولا يحيط به الزاهدين
ولا يحيط به المتقين
ولا يحيط به المؤمنين
ولا يحيط به الناصقين
ولا يحيط به العارفين
ولا يحيط به المحققين
ولا يحيط به المشايخ
ولا يحيط به الحكماء
ولا يحيط به السages
ولا يحيط به الحكماء
ولا يحيط به السages
ولا يحيط به الحكماء
ولا يحيط به السages

كلمة مسبوق بالاول مشروط بانفسائه فيكون له اول فلا يكون قدما ولا حرف الاول انما لم يكن له انفساء
لا يكون قدما لانفسائه طرانا لعدم على التقديم فالجميع المركب منها انما لا يكون قدما ولا حادث بمنع قضا
بذات البارئ فحين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلو عليه اسم الكلام وهو الله يستحق بالكلام
النفسي فان من يورد صبغة امر ونهى او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يحد نفسه متعاب عنها يا
لا لفاظ التي نتمها بالكلام المحس في المعنى الله بحده في نفسه وبدوره خالده ولا يختلف باختلاف العباد
موجب الوضع والاصطلاحات وبفصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجب هو الله لثبته
كلام النفس وحدها وانكره المصنف وقال والنفس اي الكلام النفسي غير معقول وقد شرحت في معنى
فلما رجع اليه من اراد الاطلاع اليه ولصاحب الموافك كلام في تحقيق كلام الله ثم محصلة ان لفظ المعنى يطلو
ناره على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي في كلامه
منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما يسمي كلاما مجازا للدلالة على
الكلام حقيقة حتى صرح بان الالفاظ حادثه على مذهبه انما كانت كماله حقيقة وهذا الكلام
من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسد كعدم انكار من انكر كلامه ما بين في المصنف مع انه علم من الدين
ضرورة كونه كلام الله ثم حقيقة وكعدم المعارضة والتحليل بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقرو والمحمول
كلام حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به
الثاني فيكون الكلام النفسي عند امثال اللفظ والمعنى جميعا فانما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصنف
مقروبالا لسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتاب والفرائض والحفظ الحادث وما يق من الحروف والالفاظ
من شئ متعاب في جوابه ان ذلك الرب انما هو في اللفظ بسبب عدم مساعده الالة فاللفظ حادث والادلة
الدالة على حدوثه يجب حملها على حدوثه دون حدوث اللفظ وجعل بين الادلة وهذا الكلام ذكرناه وان
كان مخالفا لما عليه مشايخنا الا انه بعد السائل يعرف حقيقة وقال بعض الفضلاء هذا المحلل
الشيخ مما اختاره محمد الشافعي في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة
المفسرة الى قواعد الملة اقول المفسر الذي ذكرناه انما نلزم على ما فهمنا من كلام الشيخ هي التي ذكرناها
في الوجهين الاول والثاني من وجوه المعترضين والجواب انما ذكرناه فليست ذكره من انكر كلامه ما بين في المصنف
انما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله تعالى انه من مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس كلامه ثم بمعنى انه ليس
قائمة بذاته ثم بل هو دال على ما هو صفة حقيقة وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته ان وجد في لسان
الملك او لسان النبي او وجد نفوسا دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شئ بل هو من شئ لا
فلا ينبغي ان يتوهم كونه كذا او ما ذكره من ان ترتيب الحروف انما هو في اللفظ دون اللفظ فاللفظ حادث
دون اللفظ فذلك امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يصرح حركة يكون اجزاؤها مجتمعة
في الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على بعض وانشاء الصبح يدل على صدق انفق المسلمون على ان الكذب

والله اعلم
فان كل ما في السموات والارض
لا يقدر على ان يحيط به العقل
ولا يدركه الابصار
ولا يحيط به العلم
ولا يحيط به الحكمة
ولا يحيط به القوة
ولا يحيط به الجبروت
ولا يحيط به الملكوت
ولا يحيط به النبوة
ولا يحيط به الرسل
ولا يحيط به الانبياء
ولا يحيط به الصالحين
ولا يحيط به السالكين
ولا يحيط به المصلين
ولا يحيط به الصائمين
ولا يحيط به الزاهدين
ولا يحيط به المتقين
ولا يحيط به المؤمنين
ولا يحيط به الناصقين
ولا يحيط به العارفين
ولا يحيط به المحققين
ولا يحيط به المشايخ
ولا يحيط به الحكماء
ولا يحيط به السages
ولا يحيط به الحكماء
ولا يحيط به السages
ولا يحيط به الحكماء
ولا يحيط به السages

والله اعلم
فان كل ما في السموات والارض
لا يقدر على ان يحيط به العقل
ولا يدركه الابصار
ولا يحيط به العلم
ولا يحيط به الحكمة
ولا يحيط به القوة
ولا يحيط به الجبروت
ولا يحيط به الملكوت
ولا يحيط به النبوة
ولا يحيط به الرسل
ولا يحيط به الانبياء
ولا يحيط به الصالحين
ولا يحيط به السالكين
ولا يحيط به المصلين
ولا يحيط به الصائمين
ولا يحيط به الزاهدين
ولا يحيط به المتقين
ولا يحيط به المؤمنين
ولا يحيط به الناصقين
ولا يحيط به العارفين
ولا يحيط به المحققين
ولا يحيط به المشايخ
ولا يحيط به الحكماء
ولا يحيط به السages
ولا يحيط به الحكماء
ولا يحيط به السages

هذا هو الكلام الذي هو كذب في نفسه لا في غيره وهو كذب في نفسه لا في غيره وهو كذب في نفسه لا في غيره

كلامه مع اما المعنوية فلو جيب ان اشار الى اولها وهو ان الكذب في الكلام الذي هو عند من قبل الاقوال دون الصفا لان الكلام عند من كاذبنا انما هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصود منها فيجب وهو سبحانه لا يفعل الفبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وفيها والثاني بناء في مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلام الله نعم ارفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب سائرا خبره من احوال الآخرة والاولى في ذلك فوات مصاحح لا يخص الاصلح ولعل عليه نعم عندهم فلا يجوز اخلا لربه واما الاشاعر فلو جوه ولها انه نفس والنفس على الله نعم حجابا وان يلزم ان يكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني في صدقنا وكذبته قبل هذا الوجه انما يدل على صفا الكلام النفسي الذي هو صفة فائمه بذاته نعم والالزم نفسا صفة نعم مع كمال صفتنا ولا يدل على صدق في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسمه والاعلى معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النفس فعله نعم ولا فرق بين النفس والفعل وبين الفعل العقلي فيه وهم لا يقولون به اللهم الا ان يقصدوا بذلك الزام المعنوية مع ان الالم بيان صدقته في الكلام اللفظي اقول مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم عن مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي واجبا الى كذب الكلام النفسي ولم النفس صفة نعم الثاني انه نعم وانصف الكذب لكان كذبه قدما اذ لا يقوم الحادث بذاته نعم فيلزم ان يمنع عليه الصداق لثبات ذلك الكذب لاجاز زوال ذلك الكذب وهو محقق فان ما ثبت قدرا منع عده واللازم وهو امتناع الصدق عليه بطا فانا نعلم بالضم ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه اقول لو لم هذا الدليل لكان على امتناع صدقته نعم بان يبين ان الله نعم وانصف لصدق لكان صدقه قدما فبمنع عليه الكذب لثبات ذلك الصدق ولكننا نعلم بالضم ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان قبل الاخبار عن الشيء لا على ما هو عليه نفس قلنا كان رجوعا الى الوجه الاول وقبل هذا الوجه انما يدل على كون الكلام صادقا دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان يبين كذب الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا انما وكذب الكلام النفسي قد يميز فكذب اللفظي ايضا قد يميز بذكر من المحدث ولا نهم لما جازوا حدث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلان يجوزوا حدث صفة اللفظي اعني حدوث كذبه لكان اولي ويقبول القول اخرى الثالث هو معتد الاصح بالدلالة على الصدق في الكلام النفسي اللفظي معا والبرائة عن المناشاة اجماع العلماء والانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بكونه المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله نعم فضلا عن صدقهم وجوب الوجود يدل على سر مدبته نعم لما كان الواجب بمنع عده كان باقيا مستمرا وجوده لا يابدا واختلقوا ان البقاء هل هو صفة دائمة على الذات حتى يكون الصفات ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري اتباعه الى الاول لان الواجب بان بالضم فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوك الاضافات وهو وظائف وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائد عليه اذ الوجود محقق وونه كان في ان المحدث ونفس المحدث فانه غير الوجود

هذا هو الكلام الذي هو كذب في نفسه لا في غيره وهو كذب في نفسه لا في غيره وهو كذب في نفسه لا في غيره

هذا هو الكلام الذي هو كذب في نفسه لا في غيره وهو كذب في نفسه لا في غيره وهو كذب في نفسه لا في غيره

هذا هو الكلام الذي هو كذب في نفسه لا في غيره وهو كذب في نفسه لا في غيره وهو كذب في نفسه لا في غيره

قوله
ولا معني ذلك

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله الذي جعل القرآن الكريم
مدرسة للعلماء والطلاب
والله اعلم بالصواب

الف

على الوجه الذي

كل يوم والحمد لله رب العالمين

[illegible]

الوجود بعد الحدث اقول حل ان البقاء وجود مخصوص فانه وجود مستمر كما ان الحدث ايضا كذا فانه وجود
 العدم وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة وثابتا بهم المصداق واليه بقوله ونفى الزائد واسندوا عليه
 بوجوه احدها ان المعقول منه اسم الوجود ولا معنى لذلك سوا الوجود من حيث انسابه الى الزمان الثاني
 ثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء لكان هو ليس بنفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود
 لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا ينزل ابدا واذا فسر البقاء بصفة يعقل بها الوجوب في الزمان الثاني
 لكان لزوم الملح اظهر لا ينزل الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر سوا ذاته واعرض عليه صاحب الصحاح
 بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى فثبت من الذات ولا امتناع فيه لا ارادة فانها تنوقف على
 العلم والعلم على الحق وانه ان افتقاره في الوجود الى امر سوا الذات ينافي الوجوب بالذات اقول فيجوز
 الوجه الاول ادلا بدينامية من ان البقاء وجود خاص فباقي المقدمات مستدرك وثالثها ان الذات لو كان
 باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزوم الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني على الآخر
 وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان لم يقف احدهما
 الى الآخر بل اتفق تحقهما معا كما ذكره صاحب المواضع لم تعد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون
 مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لا افتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه المستغنى عن جميع ما سواه
 واجبة فلهذا مع ان ما فوض من عدم افتقار البقاء الى الذات مح لان افتقار الصفة الى الذات ضرورة وانما
 ان البقاء لو كان صفة زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالبقاء وبهت فان قيل هو باق بالبقاء
 لكن بقاءه نفسه لا زائد عليه حتى يثبت قلنا في يجوز ان يكون الباري بقا باقيا بقاء هو نفسه نفى الشريك
 وجوب الوجود على نفى الشريك في الوجوب لا يمكن تعدد الواجب الا فالعين الذاتية لا مميزات ان كان نفس
 المهمة الواجبة او معللا بها او بلا زائد منها فلا تعد وان كان معللا بامر مفصل فلا وجوب بالذات لا امتناع
 احتياج الواجب نفسه الى امر مفصل لان الاحتياج في المعنى يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء لا يستعين
 لم يوجد اقول هذا من قبل اشتباه المفهوم بما صدر هو عليه فان المهمة الواجبة اريد بها في اول شئ التردد
 مفهومها وفي الاخر ما صدرت هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس المهمة الواجبة فلا تعدد
 ان اريد بالواجب فيه ما صدر هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبا تعين كل واحد منهما
 نفس ذاته بلا محذور وكذا قوله وان كان معللا بامر مفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم
 ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واحد منهما بامر مفصل عن مفهوم الواجب تعين ذات الواجب
 بلا محذور لا ينافي لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومي لا نأقول نعم يكون شفاخا ما انحاز في الجواب لانه
 لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب والمعنى لزوم او لا فان
 لم يكن بل جازا تفكا كما لم يزم جواز الوجوب بين المعنى وهو مح لان كل موجود متعين وجوازا المعنى بدون
 الوجوب وهو ينافي كون الوجوب شيئا بل يستلزم كون الواجب بمكان حيث تعين بلا وجوب ان كان بين الوجوب

عامة من المجردين
الذين لا يجمعون
الوجودات
لها ولا يجمعونها
الوجودات
التي لا يجمعونها
الوجودات
التي لا يجمعونها
الوجودات

[illegible]

[illegible]

والنعمين لزوم فان كان الوجوب بالنعمين لزوم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب
والوجوب ان كان النعمين بالوجوب كلاًهما بالذات لزوم خلاف المفروض وهو تقدم الواجب على النعمين بالمعلول
لازم غير مختلف فلا يوجد الواجب بمفرده وان كان النعمين بالوجوب لا منفضل لم يكن الواجب واجباً بالذات
لاستحالة الاحتياج بالوجوب النعمين بل في احدهما الى امر منفصل وهو قول اول قوله لزوم تقدم الوجوب على
نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيه ان تقدم العلة على المع بالوجود والوجوب
انما هو على تقدير كون المعلول موجوداً خارجياً والمعلول ههنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب من الامور
الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والاخر وجوب النعمين وايضاً
قوله اما ان يكون بين الوجوب النعمين لزوم اولاً ان اراد بالنعمين الواحد المعين من النعمتين مختاراً لا
لزوم بينهما وبين الوجوب قوله بل جاز انفكاكهما الزم جواز الوجوب بدون النعمين قلنا ثم وانما يلزم لولم
يكن هناك نفعين آخر وان اراد بالنعمين احد النعمتين لا على النعمين فقوله وان كان النعمين بالوجوب
او كلاهما بالذات لزوم خلاف المفروض وهو تقدم الواجب ثم قوله لان النعمين بالمعلول لازم غير مختلف قلنا ثم
لكن لزوم احد النعمتين لا على النعمين لا ينافي التقدم وهو اعني وجوب الوجود يدل على نفي المثل ايضاً الى الواجب
لا يكون له مثل والا لكان لكل من المثليين ههنا مشتركة بينهما وجود عارض لا متناع تركب الواجب كليهما
لكن الواجب لا يكون وجوده عارضاً لما تقدم بيانه وبدل على نفي التركيب ايضاً بمعانيه يعني التركيب من
الاجزاء العقلية كالتركيب من الجبس والفضل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من الحديد
والسقف لما بينا ان الواجب لا يكون مركباً لا ذهنيّاً ولا خارجياً وعلى نفي الضد ايضاً لان الضد في شيئين
في الموضوع معاً فب الواجب لا يكون الموضوع وعلى نفي التخيير ايضاً يعني ان الواجب لا يكون مخيراً ولا لزماً
الواجب وجوباً يمكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجاً الى ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم إمكان
الواجب في المكان مستغنياً عنه لان المكان قد يوجد بدون المتمكن لا مكان الخلاء والمستغنى عن الواجب
يكون مستغنياً عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب ممكن محتاج الى الواجب على التقدير
يلزم الاحتياج الى الواجب هو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم من تخير الواجب هو الاحتياج
الى الغير المتمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر آخر غيره فلا يلزم إمكان الواجب ايضاً
استغناء المكان عن المتمكن في الوجود ثم قوله لان المكان قد يوجد بدون المتمكن قلنا ثم لو لم يكن المتمكن هو الواجب
كأنه فرضنا هذا وايضاً لو كان مخيراً فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المخبرات ومخالطة الواجب
بما لا ينبغي من الفاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمختص لزوم احتياج الواجب
الى ذلك المختص لا الزم الترجيح بل يرجح اقول لزوم ان يكون المختص هو الإرادة على ان الاحتياج المستعمل
هو احتياج الواجب وجوده لا احتياج صفة اخرى كما ذكرنا آنفاً وايضاً لو كان في مكان لكان المكان قدماً
وقد بينا ان العالم حادث وايضاً لو كان مخيراً لكان جوهر الاستحالة كون الواجب عرضاً فاما ان لا ينقسم

[illegible]

يكون
 لا بد من الحسنى غير الواجب له ان لا
 بالواجب لا يجب له ان لا يكون
 به المطلق لا كى الزيادة غير
 بالواجب او لا بد
 مع كون ذلك
 الغير علم ان قول الحسنى غير الواجب
 يكون واجبا اذا لا بد من الواجب
 الحسنى فهو ان الحسنى غير الواجب
 لمكانه لم يتحقق على سبب
 وان لم يتحقق على سبب
 فلهذا
 الواجب هو المطلوب
 انما ما ذكره في الزيادة

[illegible][illegible]

نوراني از موهب المصنف الاول من الصفا
 منقول في الصفا المصنف الاول من الصفا
 والكتاب منقول من نوراني من الصفا
 الصفا المصنف الاول من الصفا
 على يد المصنف الاول من الصفا
 نوراني من موهب المصنف الاول من الصفا
 منقول في الصفا المصنف الاول من الصفا
 والكتاب منقول من نوراني من الصفا
 الصفا المصنف الاول من الصفا
 على يد المصنف الاول من الصفا

لا يلزم من كون الازل قبل الازل وجود حادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانفصال بين الازل
 والازل ان يكون الازل قبل اللجوء وهو لا يستلزم الازل جواز حادث لا جواز الانقضاء في الازل على ان
 يكون الازل قبل الانقضاء يلزم جواز ازيله حادث ولا خفاء في ان المع جواز ازيله حادث بمعنى مكان
 ان يوجد الازل لا ازيله جواز بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما بين ان قابلية الازل لا يجا
 العالم محققة في الازل بخلاف قابلية نعم لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجد ولا يمكن ان
 يوجد في الازل ومعنى الكلام ان يثبت الحادث بشرط الحدوث والافلاخفاء في مكان وجوده في الازل
 الرابع انه لو جاز انضاف بالحادث لزوم عدم خلوه عن حادث فيكون حادثا لما سبق من ان لا يمنع عن
 الحادث فهو حادث اما الملائمة فلو جهين احدهما ان المصنف بالحادث لا يمنع عنه وعنضه ضد
 الحادث وضد الحادث حادث لا ينقطع الى حادث ولا شيء من القدم كك لما نفي من ان ما ثبت
 قدمه ام منع عدمه وثانها انه لا يمنع عنه وعن قابلية وهي حادثة لما مر من ان ازيله القابلية يستلزم
 جواز ازيله المقبول فلزم جواز ازيله حادث وهو مخ وكلما الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اردنا بضد
 ما هو المتعارف فلان ان لكل صفة ضد وان الموصوف لا يمنع عن الضدين وان اردنا بحجج ما سافه وجودها كان
 او عدمها حتى ان عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلوة عما فلان ان ضد حادث حادث فان القدم والحديث
 ان جعلنا موصفا الوجود خاصه فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث ان اطلقا على المعدوم
 باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود ومسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القدم انما هو في الموجود للظهور
 زوال عدم الازل لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبارا عقليا معناه امكان لاقتضاء وكما
 فازيلتها انما تقتضي ازيله جواز المقبول اي مكانه لا جواز ازيله يلزم المخ وقد عرفت الفرق واختصم
 بوجه الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الوجود المخاطب المسموع والمبصر
 وهي حادثة فوجب وث هذه الصفات القائمة بذاته نعم واجيب بان الحادث يعلق تلك الصفات وانه
 اضافة يجوز تجدد ها الثاني المصحح للقيام به نعم اما كونه صفة فنعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف
 القدم وهو كونه غير مسبوق بعدم وانه سلب لا يصلح جزء للمؤثر في الصفة فتعين الاول فصيح قيام الصفة
 الحادثة به والجواب مع المحصر لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة المخالفة لحقيقة الصفة الحادثة
 فلا يلزم اشتراك الصفة ولو سلم يجوز ان يكون القدم شرطا او محدثا مانعا الثالث انه نعم صا
 خالفا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه موجود فقد حدث في صفة
 الخالقية وصفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقة لها تعلق بالمعلوم فتغير
 ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقة والمتغير تعلقها بالمتحول لا
 نفسها وقالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا في قيام الصفة الحادثة بذاته نعم وان انكره باللسان
 فان الحنابلة قالوا ان الارادة والكرامة حادثان لا في محل لكن المراد به والكارهية حادثان ذا

وجود ذلك الشيء في الازل فلزم جواز وجود حادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانفصال بين الازل
 في الازل على ان يكون الازل قبل اللجوء وهو لا يستلزم الازل جواز حادث لا جواز الانقضاء في الازل على ان
 يكون الازل قبل الانقضاء يلزم جواز ازيله حادث ولا خفاء في ان المع جواز ازيله حادث بمعنى مكان
 ان يوجد الازل لا ازيله جواز بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما بين ان قابلية الازل لا يجا
 العالم محققة في الازل بخلاف قابلية نعم لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجد ولا يمكن ان
 يوجد في الازل ومعنى الكلام ان يثبت الحادث بشرط الحدوث والافلاخفاء في مكان وجوده في الازل
 الرابع انه لو جاز انضاف بالحادث لزوم عدم خلوه عن حادث فيكون حادثا لما سبق من ان لا يمنع عن
 الحادث فهو حادث اما الملائمة فلو جهين احدهما ان المصنف بالحادث لا يمنع عنه وعنضه ضد
 الحادث وضد الحادث حادث لا ينقطع الى حادث ولا شيء من القدم كك لما نفي من ان ما ثبت
 قدمه ام منع عدمه وثانها انه لا يمنع عنه وعن قابلية وهي حادثة لما مر من ان ازيله القابلية يستلزم
 جواز ازيله المقبول فلزم جواز ازيله حادث وهو مخ وكلما الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اردنا بضد
 ما هو المتعارف فلان ان لكل صفة ضد وان الموصوف لا يمنع عن الضدين وان اردنا بحجج ما سافه وجودها كان
 او عدمها حتى ان عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلوة عما فلان ان ضد حادث حادث فان القدم والحديث
 ان جعلنا موصفا الوجود خاصه فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث ان اطلقا على المعدوم
 باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود ومسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القدم انما هو في الموجود للظهور
 زوال عدم الازل لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبارا عقليا معناه امكان لاقتضاء وكما
 فازيلتها انما تقتضي ازيله جواز المقبول اي مكانه لا جواز ازيله يلزم المخ وقد عرفت الفرق واختصم
 بوجه الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الوجود المخاطب المسموع والمبصر
 وهي حادثة فوجب وث هذه الصفات القائمة بذاته نعم واجيب بان الحادث يعلق تلك الصفات وانه
 اضافة يجوز تجدد ها الثاني المصحح للقيام به نعم اما كونه صفة فنعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف
 القدم وهو كونه غير مسبوق بعدم وانه سلب لا يصلح جزء للمؤثر في الصفة فتعين الاول فصيح قيام الصفة
 الحادثة به والجواب مع المحصر لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة المخالفة لحقيقة الصفة الحادثة
 فلا يلزم اشتراك الصفة ولو سلم يجوز ان يكون القدم شرطا او محدثا مانعا الثالث انه نعم صا
 خالفا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه موجود فقد حدث في صفة
 الخالقية وصفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقة لها تعلق بالمعلوم فتغير
 ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقة والمتغير تعلقها بالمتحول لا
 نفسها وقالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا في قيام الصفة الحادثة بذاته نعم وان انكره باللسان
 فان الحنابلة قالوا ان الارادة والكرامة حادثان لا في محل لكن المراد به والكارهية حادثان ذا

قال المصنف ونفى الرواية بطلان ذلك من قبلنا انتهى فان روي ان لا يثبت على المصنف ان لا يثبت على غيره من علمهم بسلام مطلقا في نفسها ومنه العجب ان الكثر في
وافقوا في ان كنهه لا يثبت ان يثبت في قوة عقله وحجوز الرث من تحتية في قوة حسنه وتكون ادراك القوة الحسنة دون القوة العقلية
بعيد عن الغضب شيع جدا ومنه ما ان كنهه لا يثبت على غيره من علمهم بسلام مطلقا في نفسها ومنه العجب ان الكثر في

وحيث ان العلم بالوجود لا يثبت على غيره من علمهم بسلام مطلقا في نفسها ومنه العجب ان الكثر في
وحيث ان العلم بالوجود لا يثبت على غيره من علمهم بسلام مطلقا في نفسها ومنه العجب ان الكثر في
وحيث ان العلم بالوجود لا يثبت على غيره من علمهم بسلام مطلقا في نفسها ومنه العجب ان الكثر في

وحيث ان العلم بالوجود لا يثبت على غيره من علمهم بسلام مطلقا في نفسها ومنه العجب ان الكثر في
وحيث ان العلم بالوجود لا يثبت على غيره من علمهم بسلام مطلقا في نفسها ومنه العجب ان الكثر في
وحيث ان العلم بالوجود لا يثبت على غيره من علمهم بسلام مطلقا في نفسها ومنه العجب ان الكثر في

وحيث ان العلم بالوجود لا يثبت على غيره من علمهم بسلام مطلقا في نفسها ومنه العجب ان الكثر في
وحيث ان العلم بالوجود لا يثبت على غيره من علمهم بسلام مطلقا في نفسها ومنه العجب ان الكثر في
وحيث ان العلم بالوجود لا يثبت على غيره من علمهم بسلام مطلقا في نفسها ومنه العجب ان الكثر في

وكذا السامعية والمبصرة بحدوث المسموع والمبصر والوحسين ثبت علوية التجرد والاشعيرة
يثبتون النسخ وهو ما رفع الحكم القائم بذاته ثم اوضحها ثم دها عدم بعد الوجود فيكونا حادثين والاشعيرة
قالوا بوجوب الاضافات مع عرض المعنى والعقلية المتحدتين لذاته ثم واجبت النسخ الاضافات وهو جائز كما
ذكرنا انفا ونحو محل النزاع ان الصفا على ثلاثة اقسام حقيقة محضه كالحيث وحقيقته ذات اضافته كعلم
والقدرة واصافته محضه كالمعية اقبلية وعددها الصفا السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته ثم النسخ الصم
الاول مطر ويجوز في القسم الثالث مطر واما القسم الثاني فانه لا يجوز النسخ فيه نفسه ويجوز في تعلفه
اقول الادلة المذكورة لو تمت لدلت على امتناع النسخ في صفاته مطر اي من اى قسم كان وتخصيص الدعوى
مع عموم الادلة خطأ ويدل على نفي الحاجة اي بمعنى واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده وفيما يوقف
عليه وجوده الى امر غير انه والامر يمكن واجبا لذاته ويدل على نفي الامر مطر بمعنى سواء كان فرجيا او عقليا
الواجب لا يثبت الاصل لان الامر ادراك المنافي من حيث هو متسا والله ثم من ان يكون شئ من اقسام
اذ الشئ لا يكون من اقسامه ليدل على نفي اللذة المرجية لانها من نواحي المزاج وظاهر من حيث على واجب
الوجود ثم وخص اللذة بالمرجوة لان الحكماء يثبتون لذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك الملايم
من حيث انه ملايم فن ادراكه كالاتي انه السذبة وذلك ضرورة في شدة الوجدان ثم ان كماله اجل الكمال
وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذاته اقوى للذات ولذلك قالوا اجل مباح هو المبدأ الاول
بذاته ثم واعترض عليه بان ان ادراكه الحالت التي تسميها اللذة هي نفس ادراك الملايم فغير معلوم وان ادراكها
حاصلة البنية عند ادراك الملايم فربما يخص ذلك بادراد كنادون ادراكه ثم فانما يختلفان في مطر والمعنا
والاحوال والصفا الزائدة عينا بمعنى وجوب الوجود على نفي المعاد خلافا للشيوخ في الحسن لا شعري فانه قال ان
لله مع معاقبته بذاته هي العلم والفكر والارادة والحجوز والكلام والسمع والبصر على نفي الاحوال خلافا لابي هاشم
فانه قال ان الله لم يخلق الا مثل العالمية والقادرية والمريدية والحيثية وغيرها وعلى نفي الصفا الزائدة في الا
خلافا للطائفة من المعتزلة فانهم قالوا ان الله صفا زائدة في الاعيان واختا المصنف نفى هذه الامور كلها لان
وجوب الوجود والى على نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة لذاتها لزم بعد الوجوب قد بطلناه وان
كانت ممكنة لذاتها فالموجب لها ان كان هو ذات الواجب لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو يمتنع وان
كان غير لزم افتقار الواجب الى غيره واعترض عليه بان لا يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وكذا وجوب
الوجود يدل على نفي الرواية ذهب الاشاعرة الى ان الله لم يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة من منزهة
المقابل للجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤية تعني
الجهة والمكان لكونه عندهم جئنا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع للمنافين في جواز الانكشاف الثام
العلمي ولا للشبثين في امتناع ادغام الصورة من المرات في العين وانصا الشعاع الخارج من العين بالمركب
وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا مجد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا اصبرناها ونغمضا العين

وحيث ان العلم بالوجود لا يثبت على غيره من علمهم بسلام مطلقا في نفسها ومنه العجب ان الكثر في
وحيث ان العلم بالوجود لا يثبت على غيره من علمهم بسلام مطلقا في نفسها ومنه العجب ان الكثر في
وحيث ان العلم بالوجود لا يثبت على غيره من علمهم بسلام مطلقا في نفسها ومنه العجب ان الكثر في

[illegible]

۱۰
 ۱۱
 ۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

[illegible]

ليكون أو ثن عندهم واهلك إلى الحق وادضاف موسى الرتبة إلى نفسه دونهم لئلا يفيهم عندهم ولا يقولوا
لنفسه لو أنه علوقده عند الله تعالى الرابع أنه سئل الرتبة مع علمه بامتناع الرتبة لزيادة الطمانينة بعبادة
العقل والسمع كما طلب إبراهيم أن يربيه كيفية اجلاء المولى الخامس أن معرفة الله تعالى لا يتوقف على العلم
الرؤية فيجوز أن يكون لا شغلا له بباير العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سئلها
منه فطلب العلم وأخطرت بباله وكان ناظر فيها لما لبثا للحق فأجر على السؤال لبقين له حيلة محال
أجيب بأن التزام جعل النبي المصطفى بالتكلم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتبرين
حاصل طرف من علم الكلام هي البدعة الشغلا والطريقة العوجاء التي لا يسلكها أحد من العلماء وعلى الوجه
ابضانه لعل الرتبة على استقراء الجبل مظا ابعالة السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بباله الفاء وهو
تزلزله وانكا كروا ثم امكان الاستفرايح وأجيب بانها علفت على استقراء الجبل من حيث هو غير في كمال
السكون والحركة والالزم الاضام في الكلام فان قيل استقراء الجبل باضع في الدنيا فليزم وقوع الرتبة فيها
قلنا المراد استقراء الجبل من حيث هو غير مفيد بحال السكون والحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر بباله
وان فلا يرد السكون السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يلائم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط
ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخل فيه واما الشرط المتعلق في فعله ما يمتنع به عليه العلة وآخر ما يتوقف عليه
الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وأيضا الاستفرايح حال الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون
ومن المعقول ان ترى الاعراض كاللون والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وذلك
ونرى الجواهر أيضا وذلك لان ترى الطول والعرض الجسم هذا نميز الطويل من العرض والطويل من الأطول
وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تفرق من انه مركب من جواهر الفردة فالطول مثلا ان قام مجزأ
واحد منها فذلك الجزأ يكون أكبر حجما من جزء آخر فيقبل الصفة هفتان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض
الواحد مجلئين وهو مخرج فردية الطول هي رتبة الجواهر التي يتركب منها الجسم فقد ثبت ان رتبة الرتبة مشتركة
بين الجواهر والعرض وهذه الصفة لها علة مخصوصة بحال وجودها وذلك لتخلفها عند الوجود وانقائها
عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدنة لاستحال كونها منبئة بالضرورة والافتراق ولو
تخلف امر ممتنع حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصفة بحال الوجود حجتا بلا مرجح لان نسبة
الصفة على تقدير استغنائها عن العلة إلى طرف الوجود والعدم على السواء وهذه العلة الصفة للرؤية لا بد
ان تكون مشتركة بين الجواهر والعرض لو كان معلولها مشتركا بينهما والالزم تعليل الامر الواحد وهو ممتنع
الشيء مريبا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز لما مر تحت العلة
وهذه العلة المشتركة اما الوجود والحدث اذ لا مشترك بين الجواهر والعرض سواهما فان الاجسام لا توافق
اللون في صفة عامته يوم كونها علة فصحة شيء من هذا لكن الحدث لا يصح ان يكون علة للصفة لا تعبارة
عن الوجود مع اعتبار عدم سابق في العدم لا يصح ان يكون جزء للعلة لان الساتر صفة اثبات فلا ينصف

العليه عليه السلام لا شك في انه انما
يعرفه وانما يراه في ذلك
بعد ان انصف العبد لربك
فجاءت النعمه بالفتح ثم كسر
الهمزة في النعمه
وذا الموقوف على سبب
الانقطاع بعض المواد
التي في هذا المقام
منها ما هو في
الاموال العبد

لا تم اشراك بين الواجب غيره كيف قد جزم معاشرا لاشاعره بان وجود كل شئ عن حقيقته واجاب الامتد
بان المتمسك بهذا الدليل ان كان من يعتقد كون الوجود مشتركا كالفاضل وجهه الاشاعة لم يرد عليه ذكره
وان كان من يعتقد كاشيخ فهو بطريقا لا لازم ولا يجب كون الملتزم معتقدا متمسك به وقال بعض المحققين
مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات كلها عند الشئ ايضا فلا اتحاد الكاداه اذ اده ان الوجود ومعرضه
ليس لها هويتان ثنائيتان تقوم احدهما بالآخر كلسا باجسم فلا منافاة بين كون الوجود عن الماهية
بالمعنى المذكورناه وبين اشراك بين الموجود والاكثر ان نوهوا ان ما نقل عنه من ان الوجود عن الماهية
ينافي دعوا اشراك بين الموجود اذ يلزم منها معا كون الاشياء منفعة الحقيقة وهو ما لا يقبل عاقل
ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة رتبة كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروابع والاعتقادات والقدرة
والارادة وغير ذلك من الموجودات وبطلان ضرور والشيخ الاشعري يلزمه ويقول انما لا يغفل بها الروبة
بناء على جرح عادة الله ثم بان لا يخلق فيها رؤيتها لانباء على امتناع ذلك لكن يلزم فشا اخر وهو ان يكون
من كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها وقال الامام الرازي في نهاية العقول
من احكامنا من التزم ذلك في ان المرئ هو الوجود فقط وانا لا ينصر اختلاف المختلفات بل غلبا الضرور
وهذه مكابر لا يرضيها العقل بل الوجود على الصحة كون الحقيقة المختصة مرئية ومنها نقض الدليل
الخلقوتية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشتركة بينهما يصلح على ذلك شوا الوجود فليزم صحة مخلوق
الواجب على الله عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري محض لا يقضي على اذ لم يتحقق عند الوجود
ويبقى عند عدم كصحة الروبة سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا على لان المانع من ذلك في صحة الروبة
انما هو امتناع تعلق الروبة بما لا يتحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملويسه فتقوى اقول ان تعلق الروبة
بشئ بمعنى كونه مرئيا يقضي كونه من الامور العينية لا من الاعبارات المختصة كل تعلق الخلق بشئ بمعنى كونه
مخلوقا يقضي كونه ما لا يتحقق له في الاعيان فان الامور الاعتبارية المختصة لا تكون مخلوقة والعجب هذا
انه سلم ودون النقض بصحة الملويسه ولا وجه له غير ان يوق تعلق الملويسه بشئ بمعنى كونه مرئيا يقضي كونه من الموجودات
الخارجية والافضل الملويسه عبارة عن امكان كونه ملوسا والامكان من الاعبارات العقلية التي لا
يقضي على اذ ليس ما يتحقق عند الوجود ويبقى عند عدم كصحة الروبة ولا نقاوت فيما ذكرنا من صحة
وصحة الخلقوتية اذ كل ما يوق في هذه في تلك وبالعكس من ان سلم ودون النقض باحدهما واجاب عن الآخر
وعلى الوقوع الاجماع والنص ما الاجماع فانفاق الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الروبة وكون الا
والاحاديث الواردة فيها على ظهورها حتى روى حديث الروبة احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة
واما النص من الكتاب قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك ان النظر في اللغة جاء
الانظار ويبذل بغير صلة وجاء بمعنى التفكير ويبذل بغير وجاء بمعنى الرافة ويبذل باللام وجاء بمعنى
الروبة ويبذل بالي والنظر في الالبه موصول بالي فوجب جملة على الروبة اعرض عليه بوجوه الاول نا

فان قيل لا بد من ان يكون الوجود مشترك بين الموجودات كلها عند الشئ ايضا فلا اتحاد الكاداه اذ اده ان الوجود ومعرضه ليس لها هويتان ثنائيتان تقوم احدهما بالآخر كلسا باجسم فلا منافاة بين كون الوجود عن الماهية بالمعنى المذكورناه وبين اشراك بين الموجود والاكثر ان نوهوا ان ما نقل عنه من ان الوجود عن الماهية ينافي دعوا اشراك بين الموجود اذ يلزم منها معا كون الاشياء منفعة الحقيقة وهو ما لا يقبل عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة رتبة كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروابع والاعتقادات والقدرة والارادة وغير ذلك من الموجودات وبطلان ضرور والشيخ الاشعري يلزمه ويقول انما لا يغفل بها الروبة بناء على جرح عادة الله ثم بان لا يخلق فيها رؤيتها لانباء على امتناع ذلك لكن يلزم فشا اخر وهو ان يكون من كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها وقال الامام الرازي في نهاية العقول من احكامنا من التزم ذلك في ان المرئ هو الوجود فقط وانا لا ينصر اختلاف المختلفات بل غلبا الضرور وهذه مكابر لا يرضيها العقل بل الوجود على الصحة كون الحقيقة المختصة مرئية ومنها نقض الدليل الخلقوتية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشتركة بينهما يصلح على ذلك شوا الوجود فليزم صحة مخلوق الواجب على الله عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري محض لا يقضي على اذ لم يتحقق عند الوجود ويبقى عند عدم كصحة الروبة سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا على لان المانع من ذلك في صحة الروبة انما هو امتناع تعلق الروبة بما لا يتحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملويسه فتقوى اقول ان تعلق الروبة بشئ بمعنى كونه مرئيا يقضي كونه من الامور العينية لا من الاعبارات المختصة كل تعلق الخلق بشئ بمعنى كونه مخلوقا يقضي كونه ما لا يتحقق له في الاعيان فان الامور الاعتبارية المختصة لا تكون مخلوقة والعجب هذا انه سلم ودون النقض بصحة الملويسه ولا وجه له غير ان يوق تعلق الملويسه بشئ بمعنى كونه مرئيا يقضي كونه من الموجودات الخارجية والافضل الملويسه عبارة عن امكان كونه ملوسا والامكان من الاعبارات العقلية التي لا يقضي على اذ ليس ما يتحقق عند الوجود ويبقى عند عدم كصحة الروبة ولا نقاوت فيما ذكرنا من صحة وصحة الخلقوتية اذ كل ما يوق في هذه في تلك وبالعكس من ان سلم ودون النقض باحدهما واجاب عن الآخر وعلى الوقوع الاجماع والنص ما الاجماع فانفاق الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الروبة وكون الا والاحاديث الواردة فيها على ظهورها حتى روى حديث الروبة احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة واما النص من الكتاب قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك ان النظر في اللغة جاء الانظار ويبذل بغير صلة وجاء بمعنى التفكير ويبذل بغير وجاء بمعنى الرافة ويبذل باللام وجاء بمعنى الروبة ويبذل بالي والنظر في الالبه موصول بالي فوجب جملة على الروبة اعرض عليه بوجوه الاول نا

ان لفظة الى صلة للنظر بل هو واحد لا لاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعمة ربها منظره ولو
فالنظر الموصول الى قد جاء للانتظار قال الشاعر وسعت ينظرون الى هلال كما نظر الظأ ما الغمام ومن
المعلوم ان العطاش ينظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليهيئ التشبيه وقال جوناظر
يحب بكه الى الرحمن ياتي بالفلاح اي منظر ان لا يانه ثم بالنصرة والفلاح وقال كل اخلايق ينظرون
سجالة نظر الحبيب الى طلوع هلال اي ينظرون عطايه انتظار الحجاج ظهور الهلال واوجب عنهما بان
انتظار النعمة ومن ثم قيل الانتظار موت احمر فلا يصح الاخبار به بشاره مع ان سوق الآية لبشارة المؤمنين
وبان انهم يومئذ في غاية الفرج والسرور على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء ^{بعده}
وغريبه واخلاه بالفهم عند غلق النظر به ولهذا لم يحل الآية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول
والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول الى سببا المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عند
الثقات ولم يدل عليه الابيات لاحتمال ان يكون المعنى في الاول هرون هلالا كما بين الظماء ماء وجد
بعد الاستنباط ولا يمنع حمل النظر الوارد بلا صلة على الرواية بطريق الحذف الا ايضا انما المنع حمل
الموصول الى على غيرها وفي الثاني ناظرات الى جهة الله ثم وهي العلوق في العرف ولذلك يرفع اليه
الاية في الدعاء او ناظرات الى آثاره من الضرب الطعن الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله ثم لنصر
المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكون قاتله شاعر من اشباع مسلمة
الكذاب المراد يوم بكون يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطل من بكرين وابل واراد بالرحمن مسلمة الكذاب على
هذا فالجواز وفي الثالث يرون سجالة ويجوز استعمال النظر المجرد عن الصلة للرواية كما مر في الثاني ان
النظر الموصول الى موضوع لتقلب الحديث لا للرواية لانضابا لا يصفى الرواية من الشدة والشر والازوار
والرضا والتجبر والذل والخشوع وشئ منها لا يصلح صفة للرواية بل هي احوال يكون عليها غير الناظر عند ^{تقلب}
الحديث نحو المروءة والخففة مع انقفاء الرواية يقال نظرت الى الهلال فما رايت ولو كان بمعنى الرواية لكان
تناقصا ولم ازل انظر الى الهلال حتى رايت ولو حمل على الرواية لكان الشئ غاية لنفسه فانظر كيف ينظر فلان
الى والنظر لا ينظر اليه للرواية وانما ينظر الى ثقلب الحديث وقوله نعم تربهم ينظرون اليك وسم لا يصرن
وثقلب الحديث ليس هو الرواية ولا لزومها لزوما عقليا حتى يجب من تحففة تخففها بل لزوما عاديا
مصححا للنجو وجعله مجازا عن الرواية ليس ياولى من حمله على حذف المختص اي ناظر الى ثواب بها على ياد كره
على وكثير من المفسرين واجيب ان النظر مع الحقيقة في الرواية بمثابة النقل عن ائمة اللغة والتبع لواء
استعماله وليس حقيقة في ثقلب الحديث قولكم ينظرون الى الهلال فلم اره قلنا لم يصح نقله من العرب
بل ينظرون الى مطلع الهلال فلم ار الهلال فكذلك لم ازل انظر الى مطلع الهلال حتى رايت الهلال
ولو سلم فنحول على حذف المضاف البواقي من الامثلة كلها مجازات حيث اطلق النظر على ثقلب
الحديث اطلاقا لا اسم المسبب على السبب على تقدير كون النظر مجازا عن الرواية يجب الحمل عليه لان استنباطا

قال في هذا الاصل
عن شيخنا حضرت الاعظم
عليه السلام في بيان
نصاوة خادما له في بيان
احكام رتبة تعالى وكيف يكون الالة نصا في وقوع
الروية كما ذكره بقوله والاله نص في الالهيته تعالى وجوه
بوسمة الاخوة محمد الهادي

قوله ولو لم يكن في الوجود انما اطرا الى ان اسكنوا في بيوتهم
المنع غير بعيد ان في قوله لم يكن في الوجود انما اطرا الى ان اسكنوا في بيوتهم
المنع غير بعيد ان في قوله لم يكن في الوجود انما اطرا الى ان اسكنوا في بيوتهم
المنع غير بعيد ان في قوله لم يكن في الوجود انما اطرا الى ان اسكنوا في بيوتهم

التي يمكن انصارها كثيرة كنعيم الله وجهته وآثاره ولا فني به ههنا نفين المراد فالنفين تحكم لا يجوز لغة
 المصير المجاز المتعين ومنه قوله كل انهم عن ربهم يومئذ لجواب حشر ان الكفار وحشهم يكونون
 فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرواية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكوامته خلاف الظاهر ومنه قوله
 للذين احسنوا الحسنى وزادته فسر جهودا من النفس الحسنى بالجنة والزيادة بالرواية على ما ورد في الخبر كما
 سيجي وهو لا ينافي ما ذكره البعض ان الحسنى هي اجزاء السخط والزيادة هي الفضل فان قبل الرواية اجل الكراما
 واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد في احسن وفي اجزئ الاعمال الصالحة
 والنص في السنة قوله انكم سترون ربكم يوم القيمة كما روي هذا الفسر لاضاوة في رويته ومنها ما روي
 عن مصعب انه قال فرر رسول الله هذه الاية للذين احسنوا الحسنى وزادته وقال اذا دخل اهل الجنة
 الجنة واهل النار النار ادى منادى اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يسمى الله ان يخرجكم منه فعادوا
 ما هذا الموعد الموعد الرقيق موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجزنا في النار قال فرر في الحجاب فينظر
 الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر اليه ومنها قوله ان ادى اهل الجنة من الجنة
 الى الجنة ونعمه وخديرة وسروره ميرة الف اكرمهم على الله من ينظر الى وجهه عند ربه وعشيرة شرف
 فرر رسول الله وجهه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صرح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة اخذ
 الا انها آحاد والمنكرون احتجوا بوجوه عطفية وسمعية بعضها يمنع صحة الرواية وبعضها وقوعها في
 لعطفية منها ان الرواية اما باضال شعاع العين بالمرئى او بانطباع الشئ من المرئى في حدة الرائي على
 اختلاف المذهبين كلاهما في حق الباري ثم ط الامتناع لجزوه واختصاصها بالجماعات فيمنع رويته واما
 يمنع المحصر خصوصاً في الغالب منها ان شرط الرواية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما في حكمها وهي
 في حق الله سبحانه ونعمه لشرهه عن المكان والجهة واجيب بمنع الاشرط سيما في الغالب فان الاشاعر فيجوز رويته
 ما لا يكون مفابلا ولا في حكمه بل يجوز رويته اعمى الصبي بقية اذ لس ومنها انه لو جازت لكانت لكل
 الحاسة في الدنيا والاخرة فيلزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول منقابلة والثاني بالاجماع
 والنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم ان الرواية شرط عندنا هاهنا
 بحسب الرواية معها او تمنع بدونها ولا يعقل من تلك الشرايط في حق رويته الله تعالى الا ان كان سلامة الحاسة ولكن
 الشئ جازي الرواية لا خصوصاً بالجماعات فان كتبنا في رويته الله ثم لم يشترط بشرط آخر غير ما روي
 ان نراه الآن اذ لو جازت الرواية مع تحقق شرايطها لجاز ان يكون محضر شاجبا شافها لانها وتجوز ذلك
 سفطة وان لم يكتبها لزم ان لا نراه الآن ولا نراه في الآخرة اية وذلك لان الشرايط التي من قبلنا كسلامة
 قد ذكرنا انها لا تعقل بالنسبة الى الله ثم وقد فرضنا ان سلامة الحاسة تحفظه والتي من قبله لا ينصو
 فيها التغير والسبب لان كل حكم ثابت له ثم فاما الذاتية والصفة لانه لذاته لا يصنع انصافه بالحوادث فلو جاز
 رويته الله ثم لجاز في الحالات كلها واجيب بان قولكم تجوز ذلك سفطة ان اردتم بالجواز حكم العقل

[illegible]

فلا نعلم عموماً في الأحوال والأوقات فيحصل على الرؤي في الدنيا بجمعها بين الأدلة سلمنا ذلك لأن ادراك البصر
هو الرؤي اولاً لازم لها بل هو رؤي مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بمجانب المرئي ان حصفته السبل والوصول
ماخوذة من ادراك فلان اذا الحصفه ولذا يصح دلت الفهم وما ادركه بصر الاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصر
ما دونه فيكون لخص من الرؤي ملزم وما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها فطوا نقول الادراك با
هو الرؤي بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الرؤي قطه اذ يمكن ان يرى كذلك بالجارحة المخصوصة كما هو المدعى
فان المثبتين لرؤي الله نعم يدعون ان الحالة المخصوصة التي يحصل لنا بالبصر الدنيا ونسب رؤي يحصل لنا
تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله نعم من غير توسط تلك الجارحة وثانها ان نعم ممدوح يكون لا يرى فانه ذكره اثنا
المدائح وما كان من الصفات عديده مدحا كان وجوده مفضلاً يجب ثبوتها لله نعم عنه فظهر ان نفيه رؤي ونفيها
من الصفات احرازاً عن الافعال كالغفوة والانشغال فان الاول بفضل والثاني عدل وكلما حال والجواب ان ما ذكره
حجة لنا على ان النفي ليس هو الرؤي بالمعنى المتعارف فيه بل هو ادراك البصر باحد المعنيين الذي ذكرنا سابقاً
الادراك على وجه الاحاطة بمجانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لا شعارها بسمات لحدوث والنقصان
وذلك في الاول ظاهراً والثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما يقابلها كما علم بالضم من التجربة وما
رؤيته على الوجه المذكور اعني من غير مقابلته ولا بواسطة الآلة بل بحضرة عن الله نعم على عباده فلا نعلم انها
وتنها ان الله نعم جهماً ذكره كتابه سؤال الرؤي استغفلة استغظاً ما شديداً واستنكاراً البغاضة سيما
ظلماً وعتواً كبيراً كقولهم نعم وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا
في انفسهم وعتوا كثيراً كبيراً وقولهم نعم واذ قلتم يا موسى ان تؤمن لك حتى نرى الله جهمراً فخذكم الصاعقة ونتم
نظرون وقولهم نعم يا لاهل الكتاب ان تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سئلوا موسى أكبر من ذلك انما
جهمراً فخذكم الصاعقة وظلمهم فلو جازت رؤيهم لما كان ذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما
يرسبها الكلام لا طلبهم الرؤي ولهذا دعوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انها من المكاتب
وفاها ولو سلم فطلبهم الرؤي في الدنيا وعلى طريق الجملة والمقابلته على ما عرفنا من حال الاجسام والاعراض
حكايته عن موسى تبث اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجحيم والافدام على السبل بذكر الاذن او
عن طلب الرؤي في الدنيا ومعنى الايمان بالصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف
من وقوع الرؤي بالبصر ليله المعراج فالجهم هو على خلافه وقد ذكرنا مسئلة هل رايك بك في رؤيته نقول
واما الرؤي في المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف منها قوله نعم لموسى ان يراذلن للناسيد واذ قال
موسى ابد له غيره اجاباً والجواب منع كون لن للناسيد بل هو للنفي المؤكدة المستقبل فقط كقوله نعم ونسبته
ابداً الى الموت لاشك انهم يمتنون في الآخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله نعم وما كان لبشر ان يكلمه الله الا حيا
او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء حصر تكلمه للبشر في الوحى الى الرسل وتكلمهم لهم من وراء
الحجاب ارساله نعم اياهم الى الامم ليكلمهم على سننهم واذ المر به من تكلمه في وقت الكلام المر به في غير احوال

فلا نعلم عموماً في الأحوال والأوقات فيحصل على الرؤي في الدنيا بجمعها بين الأدلة سلمنا ذلك لأن ادراك البصر هو الرؤي اولاً لازم لها بل هو رؤي مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بمجانب المرئي ان حصفته السبل والوصول ماخوذة من ادراك فلان اذا الحصفه ولذا يصح دلت الفهم وما ادركه بصر الاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصر ما دونه فيكون لخص من الرؤي ملزم وما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها فطوا نقول الادراك با هو الرؤي بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الرؤي قطه اذ يمكن ان يرى كذلك بالجارحة المخصوصة كما هو المدعى فان المثبتين لرؤي الله نعم يدعون ان الحالة المخصوصة التي يحصل لنا بالبصر الدنيا ونسب رؤي يحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله نعم من غير توسط تلك الجارحة وثانها ان نعم ممدوح يكون لا يرى فانه ذكره اثنا المدائح وما كان من الصفات عديده مدحا كان وجوده مفضلاً يجب ثبوتها لله نعم عنه فظهر ان نفيه رؤي ونفيها من الصفات احرازاً عن الافعال كالغفوة والانشغال فان الاول بفضل والثاني عدل وكلما حال والجواب ان ما ذكره حجة لنا على ان النفي ليس هو الرؤي بالمعنى المتعارف فيه بل هو ادراك البصر باحد المعنيين الذي ذكرنا سابقاً الادراك على وجه الاحاطة بمجانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لا شعارها بسمات لحدوث والنقصان وذلك في الاول ظاهراً والثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما يقابلها كما علم بالضم من التجربة وما رؤيته على الوجه المذكور اعني من غير مقابلته ولا بواسطة الآلة بل بحضرة عن الله نعم على عباده فلا نعلم انها وتنها ان الله نعم جهماً ذكره كتابه سؤال الرؤي استغفلة استغظاً ما شديداً واستنكاراً البغاضة سيما ظلماً وعتواً كبيراً كقولهم نعم وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا كثيراً كبيراً وقولهم نعم واذ قلتم يا موسى ان تؤمن لك حتى نرى الله جهمراً فخذكم الصاعقة ونتم نظرون وقولهم نعم يا لاهل الكتاب ان تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سئلوا موسى أكبر من ذلك انما جهمراً فخذكم الصاعقة وظلمهم فلو جازت رؤيهم لما كان ذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يرسبها الكلام لا طلبهم الرؤي ولهذا دعوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انها من المكاتب وفاها ولو سلم فطلبهم الرؤي في الدنيا وعلى طريق الجملة والمقابلته على ما عرفنا من حال الاجسام والاعراض حكايته عن موسى تبث اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجحيم والافدام على السبل بذكر الاذن او عن طلب الرؤي في الدنيا ومعنى الايمان بالصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤي بالبصر ليله المعراج فالجهم هو على خلافه وقد ذكرنا مسئلة هل رايك بك في رؤيته نقول واما الرؤي في المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف منها قوله نعم لموسى ان يراذلن للناسيد واذ قال موسى ابد له غيره اجاباً والجواب منع كون لن للناسيد بل هو للنفي المؤكدة المستقبل فقط كقوله نعم ونسبته ابداً الى الموت لاشك انهم يمتنون في الآخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله نعم وما كان لبشر ان يكلمه الله الا حيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء حصر تكلمه للبشر في الوحى الى الرسل وتكلمهم لهم من وراء الحجاب ارساله نعم اياهم الى الامم ليكلمهم على سننهم واذ المر به من تكلمه في وقت الكلام المر به في غير احوال



[illegible]

[illegible][illegible]

[illegible]

[illegible]

فقد لا ينفك عن كون الفعل واجباً في نفسه
 فلو كان كذلك لكانت الإرادة لا بد من كونها
 فلو كان كذلك لكانت الإرادة لا بد من كونها
 فلو كان كذلك لكانت الإرادة لا بد من كونها

فقد لا ينفك عن كون الفعل واجباً في نفسه
 فلو كان كذلك لكانت الإرادة لا بد من كونها
 فلو كان كذلك لكانت الإرادة لا بد من كونها
 فلو كان كذلك لكانت الإرادة لا بد من كونها

أحد الطرفين وإن كان مساوياً للآخر وأصعبه وأجاب الحق عنه بقوله والوجه للداعي لا ينافي القدرة
 أن القادر هو الذي يتمكن من كل من طرقة الفعل والترك فلو تحقق الداعي إلى أحدهما وتعلق الإرادة بالآخر
 بعده فوجب الطرف الذي تعلق به الإرادة وهذا الوجه لا ينافي الاختيار بل يحفظه وقوله كالواجب إشارة إلى
 القصد الإجمالي بمعنى ثم هذا الدليل يدل على أن الواجب أنه لا يكون موجباً للفعل بالقدرة والاختيار
 فإن ما ذكرتموه جار في جهة واحدة وأجاب الامام عنه بأن إرادة العبد محدثة فافترضنا إلى أن ينفى الإرادة
 بخلافها الله تعالى فيه بالإرادة واختياراً منه دفعا للفتنة في الإرادات التي يفرض صدورها عنه وإرادة الله تعالى
 فلا يفسر في إرادة أخرى رده المصنوع بأنه لا يدفع التقسيم المذكور إذ ينبغي أن لا يمكن الترك مع الإرادة القدر
 كان موجبا لا فادراختاراً وإن أمكن فإن لم ينفك فعله على مرجح استغنى الجاهل عن المرجح وإن توقف كل عليه
 الفعل معه واجباً فيكون اضطرارياً والفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان
 الدليل وإنما يدفع القصد إذا ثبت عدم جريان الدليل في صورة الخلف وقال صاحب المصنف
 في هذا الرد فنظر في مال ما ذكر من الفرق بين إرادة العبد وإرادة الله تعالى إلى تخصيص المرجح في قولنا
 ترجح فعله يحتاج إلى المرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا أن تمكن العبد من الفعل والترك و
 توقف المرجح على مرجح وجب أن لا يكون ذلك المرجح منه والالكان حادثاً محتاجاً إلى مرجح آخر ولا يتسلسل
 بل ينفى إلى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه ولا يكون العبد مستقلاً فيه وأما فعل البار
 فهو محتاج إلى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج إلى
 مرجح آخر فيكون مستقلاً في الفعل وح لا يترجمه القصد وبهم الجواب أن يحصل الفرق أن المرجح في فعل
 العبد يجب أن لا يكون صادراً عنه فقط للتسلسل بل صادراً عنه غيره وح لا يكون العبد مستقلاً في فعله
 والمرجح في فعل البار يجب أن لا يكون صادراً عنه فلا يلزم عدم استقلاله عنه في فعله وعلى المتقدمين
 يكون الفعل اضطرارياً لازماً لأن الفعل مع المرجح سواء كان صادراً عن الفاعل أو غيره يصير واجباً
 والترك معاً على المتقدمين يصير ممتنعاً لما ذكرنا أنهما هذا الفرق إنما ينفك افتراق الصوتين في الاستقلال
 وعدمه وذلك لا يمتنع ولا ينفك افتراقهما في الاضطرار وعدمه وهذا هو المطلب لأن النافذ يدعي لزوم كون
 البارثة مضطراً في فعله لا مختاراً على أن قوله وجب أن لا يكون ذلك المرجح منه والالكان حادثاً محتاجاً
 إلى مرجح آخر ثم وإنما يلزم الاحتياج إلى المرجح الآخر أن لو كان صادراً عنه باختياره أما إذا كان صادراً عنه
 لا باختياره فاللزم ثم فيبطل ما ذكر من الفرق بين الصوتين بالاستقلال وعدمه أيضاً ومنها أن العبد لو كان
 مستقلاً لكان عالماً بنفسه صليها إذا لا يجاد لا يتصور بدون العلم بالوجود ولهذا صح الاستدلال
 بفاعلية العالم على عالمية الفاعل والناسي بطلان التام بصدوره عنه أفعال اختيارية لا شعورية بقا
 كميائهما وكيفيةها والماشي إنساناً كان أو غيره يقطع مسافة معينة من غير شعوره بقا صلب الأجزاء التي
 المبدأ والشئ والناطئ يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعوره بالأعضاء التي هي خارجها

فقد لا ينفك عن كون الفعل واجباً في نفسه
 فلو كان كذلك لكانت الإرادة لا بد من كونها
 فلو كان كذلك لكانت الإرادة لا بد من كونها
 فلو كان كذلك لكانت الإرادة لا بد من كونها

فقد لا ينفك عن كون الفعل واجباً في نفسه
 فلو كان كذلك لكانت الإرادة لا بد من كونها
 فلو كان كذلك لكانت الإرادة لا بد من كونها
 فلو كان كذلك لكانت الإرادة لا بد من كونها

[illegible]

Handwritten marginal notes in Arabic script, written diagonally across the top of the page.

بل على اقداره وتمكنه وتوفيقه على تحصيل اسباب السمع متناول ومعارض بمثلها يعني ان الدلائل السمعية
التي منك الاشاعرة بها وجعلوها انواعا باعتبار خصوصياتها يكون للبعض منها دون بعض مثل الورد
بلفظ الخلق لكل شيء او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل والفعل او بعينه لك فمن الورد بلفظ الخلق لكل
شيء صريح ما هو قوله لا اله الا هو والخلق كل شيء فاعبدوه ثم قد خافوا واستخفوا بالعبادة فلا يصح جعل على انه
خالق لبعض الاشياء كانهما لغيره لان كل حيوان عند المخالفين كك بل يجعل على العموم فيدخل فيه اعمال
العبادة وكذلك قوله لا اله الا هو والخلق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله انا كل شيء خلقناه بقدره وبلا لاله الا هو
قوله هو الله الخ والحصر فيه ط اذا كان هو ضمير الشأن او ضمير ايها نفسه الله واما اذا كان الخالق
فذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لمخرج ان يكون الحكم
عابدا اليه نعم اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس لافند المعين ويلزم ان يكون تابعا الى الوصف على
انه الخالق لا غيره ولعمل العبد خاصة قوله نعم والله خلقكم وما تعلمون ومن هذا الصبيل قوله نعم واسئلكم
او اجبره اياه انه علم بذات الصدور لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير اخرج على علمه بما في القلوب والصدور
والغفابة الخاطر يكون نعم خالفا لها على طريق ثبوت اللزوم اعني العلم بثبوت ملزومه اعني الخلق في اسلوب
الكلام اشارة الى ان كل من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا يستدل بالآية على عدم
كون العبد خالفا لافعاله على طريق نفى الملزوم اعني خلفه بنفى اللزوم اعني علمه بفواصلها وبلفظ الجعل
قوله نعم حكايته ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلاة واجعلني ذكرا وبلفظ الفعل قوله
نعم فقال لما يريد بفعل الله ما يشاء والله يريد الايمان وسائر الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون موحدها
هو الله نعم وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعلة عدول عن الظاهر وبغير ما ذكر قوله نعم قل كل من عند الله
وما بكم من نعم فمن الله كتب في قلوبهم الايمان انه هو الحق وابكى هؤلاء الذين هم في البر والبحر ما يمكن الا
الى غير ذلك ومنها ما توارى معناه من الاحاديث الدالة على كون كل كائن بقدره والله نعم ومثله فجمعها
متناول وقد ذكر العلماء نوازلها في المطولات ولها نوازل عام وهو ان الفعل يجوز ان يسند الى ما له مدخل
في الجملة ولا شك ان الله نعم مبدئ لجميع الممكنات ينهي اليه الكل فلهذا السبب فاستأفعال العباد
اليه واما المحصر عليه نعم كما يدل عليه بعض الآيات فبحسب الادعاء لان الاقدار والتمكين وتيسير الاسباب
لما كان منه نعم فكان هو الفاعل لا غيره ومعارض بمثلها من الضمير الدالة على ان افعال العباد بقدرتهم وان
وهي ايضا انواع فمنها الآيات الصريحة في استئنا الالفاظ الموضوعات لا يجاد الى العباد وهي العمل كقوله نعم من
صالحا لنفسه ويجري للذين اساءوا بما عملوا ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من عملهم فلا يجري الا
مثلا والفعل كقوله نعم وما فعلوا من خير فان الله يعلم ما فعلوا وخبر الصنع كقوله نعم لبشر ما كانوا يصنعون
والله يعلم ما يصنعون والكسب كقوله نعم ووفيت كل نفس بما كسبت كل امر بما كسبت بهن اليوم تجري
كل نفس بما كسبت الجعل كقوله نعم يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق وجعلوا الله شركاء الجبن

Handwritten marginal notes in Arabic script, written vertically along the right side of the page.

Handwritten marginal notes in Arabic script, written diagonally across the bottom of the page.

[illegible][illegible]

[illegible]

في قوله تعالى
 لا تملك الاموال
 في قوله تعالى
 لا تملك الاموال
 في قوله تعالى
 لا تملك الاموال

فلا يفرض بحقيقته
وإن لم يكن بحقيقته
فلا يفرض بحقيقته

علاوة على ذلك في سائر
فقط في تلك التي
التي هي في تلك التي

فَاللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ
مُتَعَذِّلَاتِ أَعْيُنِ النَّاسِ
وَمُتَعَذِّلَاتِ أَعْيُنِ الْمَلَائِكَةِ
وَمُتَعَذِّلَاتِ أَعْيُنِ الْمَلَائِكَةِ
وَمُتَعَذِّلَاتِ أَعْيُنِ الْمَلَائِكَةِ

موضع القدم بالبرص

وادی راجه داروغه از غفر بنیاد کانیج
نویسه عداله حسینی

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل العلم نوراً
والعلم نوراً يضيء القلب
ويهدي السبيل
والعلم نوراً يضيء القلب
ويهدي السبيل
والعلم نوراً يضيء القلب
ويهدي السبيل

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل القرآن
مدرسة للعلماء والطلاب
والله اعلم بالصواب

الانتم في قلوبكم
كيف بغضوا
ان بغضوا

الحق في القول بالعدل والبر والوفاء
والصدق والعدل والبر والوفاء
والصدق والعدل والبر والوفاء
والصدق والعدل والبر والوفاء

فان الله يهتف في ذلك اليوم
في ذلك فليجلن الحيا

فلا زرعون

الرحمن الرحيم
باسمك اللهم
الذي لا اله الا انت
الذي لا اله الا انت
الذي لا اله الا انت

[illegible]

فقد كنت في
نفسه بآبوان
انتم تقولون
يوم النجاة من الوهن
بلنا ما كان

وحيطاطاً
عن غيبكم
مما لا يفتقر
إلى البيان

وَمَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّهِ

[illegible]

وَمَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خِزْيَانٌ لَّهُ يَوْمَ يُؤْتَى السَّحَابُ نَزْلًا جَدِيدًا
مِنْ غَمَامٍ مُّتَقَاتِلَةٍ ذَلِكُمْ وَرْدُنَا لَهُ يَوْمَ يَصْعَدُ الْمَاءُ فِي الْغُبَارِ فَتَنْفَخُ بِالْهَوَاةِ فَظْفَرُهُمْ عَلَيْهَا يُصْرَفُونَ عَلَيْهَا حَتَّى تَكُونَ كَالْعِهْنِ مَنْعُومَةٍ ثُمَّ يُنْفَخُ بِالسُّفْرِينِ فَتَكُونُ كَالْمُهْلِ فَيُسْفَىٰ فَسَجًّا

والمعنى في الحديث
كل من شرب من ماء
الاستسقاء فقد شرب
من ماء الجنة

والمغفرة فقلت يا رب اني ظننت اني قد

ولكن انتم ايسر فخرنا من عندكم حتى اقدمتم علينا

بكر من هذا حادري بان فطر ارضها فند
ان هذا لانم والهدنم مع المنوت
نانت لك عبتار

العباد مخلوق لله وهو بطء عند القدرة وان كان المراد بهما الايجاب والزام كما في قوله نعم وقضى ربك الا
الاياته وقوله نعم ونحن قد رنا بينكم الموت فيكون الوجه بالفضاء والقدر دون الباقى وهذا معنى قوله
صح في الواجب خاصة وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله نعم وقضينا الى بنى اسرائيل الكتاب ^{لنفس}
في الارض الاية وقوله نعم الامر ان قدرناها من الغابر بن اى علمناه بذلك وكبنا في اللوح المحفوظ فعلى هذا ^{جميع}
الافعال بالفضاء والقدر واليه اشار بقوله صح مطم وقد بينه على عم في حديثه الاصبع اشارة الى ما رواه اصبع
بن نائلة من ان شيخا قام الى على بن ابي طالب بعد انصرف من صفة فقال اخبرنا عن سبيلنا الى الشام فان فضلاء
الله وقدره فقال والله فلو الحجة وبن النعمه ما وطئنا موطننا ولا هبطنا وادبا ولا علونا ثلثة الاقباض ^{الله}
وقدر فقال الشيخ عند الله احسن عني ما ارى من الاجر شيئا فقال لمرءتها الشيخ عظم الله اجرهم
في مسيركم وانتم سائررون وفي مضر فكم وانتم مضر فون ولم تكونوا في شيء من حال انكم مكرهين ولا الهما ^{مضطرب}
فقال الشيخ كيف القضاء والقدر سا قانا فقال لم يحك اهلك ظنفت قضاء لا دما وقد احموا ولا كان
لك لبطال الثواب العقاب الوعد والوعيد والامر والنهي والرباب ملائمة من الله في لائحة المحسن
ولم يكن المحسن ابل بالمدح من المبيى ولا المبيى اولى بالذم من المحسن تلك مفعالة عبدة الايمان وجنود الشيطان
وشهود الزور واهل العمى الثواب هم قدر به هذه الامة ومجوسها ان الله نعم امر تحببوا ونهى تحذروا
وكلف سيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الا خلفه عبثا ولم يخلق السموات والارض ^{ما}
بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان سيرا
الابها فقال هو الامر من الله والحكم مني لحكم ثم تلى قوله نعم وقضى ربك الاية فظاهر ان هذا
الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فايراده للشايد محل تأمل والاضلال اشارة الى خلاف الحق و
فعل الاضلال والاهلاك والهدى مقابل له والاولان متفقان عنه نعم يعنى بطلق الاضلال على ثالثة
الاول اشارة الى خلاف الحق الثاني فعل الاضلال الثالث الاهلاك والهدى مقابل لرفعطلق على مقابل
المعاني الثلاثة المذكورة اشارة الى الحق وفعل الهدى وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين
منصف عنه نعم لانه يبيح والله نعم منزه عن فعل التبيح واما الهدى فيجوز ان يسند اليه نعم بالمعاني الثلاثة ^{وقد}
في الآيات من استأ الاضلال الى الله فهو بالمعنى الثالث اعنى الاهلاك والعذيب كقوله نعم ومن يضلل الله
فما من لها وقوله نعم ومن يضلل الله فويل له الخاسرون وقوله نعم بفضل به كثير او غير ذلك واما الاشاعة فالاضلال
عندهم بمعنى خلق الكفر والاضلال بناء على انه لا يفتح منه شيء وتعذيب غير المكلف شريع اخلاقه ان الله نعم
هل يعذب غير المكلف ام لا فذهب الحشوية الى ان الله نعم يعذب طفال الكفار ورده المص بان تعذيب غير المكلف
فيجوز مقلدا لايصدق من الله نعم واحجج الحشوية بوجوب الاول قوله نعم حكاه عن نوح عم ولا يلدوا الا فاجر كفارا ^{الفاجر}
والكافر يعذبهما الله نعم والمص اجاب عنه بقوله وكلهم نوح عم عجان فانهم سماه فاجر كفارا انهمه للشئ باسم بائول
اليه الثاني ان اطفال الكفار يستحقونهم اهل الجنة والحذر عقوبة والمص اجاب عنه بقوله والحذر ليست

في يوم الاربعاء من شهر ربيع الثاني سنة ١٢٨٥ هـ
 حضر في مجلس التدريس في دار المعلمين
 في مدينة القاهرة
 في يوم الاربعاء من شهر ربيع الثاني سنة ١٢٨٥ هـ
 حضر في مجلس التدريس في دار المعلمين
 في مدينة القاهرة
 في يوم الاربعاء من شهر ربيع الثاني سنة ١٢٨٥ هـ
 حضر في مجلس التدريس في دار المعلمين
 في مدينة القاهرة

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[illegible][illegible]

معارض أقوى منه فيغلب عليه كره اخبار الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه لما صدق عنه نعم ما ينافيه اذ الجمع بين المتنافيين مح اما صدر ما ينافي في اللطف عنه نعم فلا ينفع اخبار بان بعض المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكلما مفسدة لافضاء الاول الى الاتكال والثاني الى اليأس فلا ياتي بالطوائف بل يقدم على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا الاختيار ليس مفسدة لجواز ان يفترق بالاجتناب اجنبية من اللطف ما يمنع عنه من الاقدام على المعاصي والاجتناب على الطاعات والاختيار بالنار انما هو بابا لوجهه كانه لطف المفسدة منقبة فيه لانه لا يعلم صدق اخباره نعم حتى يقضي اليأس ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم المكلف اذا منع المكلف من اللطف فيج من عفا به لانه بمنزلة الامر بالعصية والاجاء اليها فيقبح التعذيب عنه لانه على ذلك التقدير ان يقول لم ما لطف به كما قال الله تعالى ولو اهلكنا بعد اب من قبله لفرقنا لولا ارسلت النار رسولا فانه اخبار بانهم لو منعهم اللطف فيبعثه الرسول لكان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع فيج اهلهم من دون البعثة ولا يفهم منه لان الذم حق مستحق على الصبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولذا لو ثبت الانشاء عنهم على فعل الصبيح ففعله لم يحفظ من الباعث حق الذم كما ان لا يلبس حق ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعصاة ولا بد من المناسبة بمعنى لا بد وان يكون بين اللطف المطلوب فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول المطلوب فيه لانه لو لا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فلزم الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الاعمال وهو ايضا ترجيح بلا مرجح والى هذا نشار بقوله والارجح بلا مرجح بالنسبة الى المتنبين وعن المتنبين اللطف المطلوب فيه ولا يبلغ الاجزاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف في استدعاء المطلوب فيه حدا الاجزاء والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الاجزاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجما او تفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال وبال تفصيل لاننا اذا لم يعلم ولم يعلم المطلوب فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا الى فعل المطلوب فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الداء الى الفعل لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل بالنسبة التي بينهما في نفس الامر سواء كان تلك المناسبة معلومة للمكلف او لا ويريد اللطف على جهة التحسين يعني لا بد من ان يكون اللطف مثملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا او بدخلة التحسين يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا مقبلا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم مقامه ويد مسده كالكفارات الثلث ويشترط احسن البدلين يعني بشرط في كل واحد من الامرين اللذين يكون كل واحد منهما لطفا ويقوم مقام الآخر كون كل منهما احسن اليه فيه وجه فيج وبعض الامر فيج بصدق عنا خاصة وبعضه حسن بصدق عن الله نعم وعنا وحسنه ما لا يحقنا ولا اشتملا على النفع او دفع الضرر الزايدين او لكونه عاديا او على وجه الدفع ولا بد في المثل على النفع من اللطف

فقد انما اللطف انما يقع في حق الكافر ولو كان واجبا عليه لما صدق عنه نعم ما ينافيه اذ الجمع بين المتنافيين مح اما صدر ما ينافي في اللطف عنه نعم فلا ينفع اخبار بان بعض المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكلما مفسدة لافضاء الاول الى الاتكال والثاني الى اليأس فلا ياتي بالطوائف بل يقدم على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا الاختيار ليس مفسدة لجواز ان يفترق بالاجتناب اجنبية من اللطف ما يمنع عنه من الاقدام على المعاصي والاجتناب على الطاعات والاختيار بالنار انما هو بابا لوجهه كانه لطف المفسدة منقبة فيه لانه لا يعلم صدق اخباره نعم حتى يقضي اليأس ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم المكلف اذا منع المكلف من اللطف فيج من عفا به لانه بمنزلة الامر بالعصية والاجاء اليها فيقبح التعذيب عنه لانه على ذلك التقدير ان يقول لم ما لطف به كما قال الله تعالى ولو اهلكنا بعد اب من قبله لفرقنا لولا ارسلت النار رسولا فانه اخبار بانهم لو منعهم اللطف فيبعثه الرسول لكان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع فيج اهلهم من دون البعثة ولا يفهم منه لان الذم حق مستحق على الصبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولذا لو ثبت الانشاء عنهم على فعل الصبيح ففعله لم يحفظ من الباعث حق الذم كما ان لا يلبس حق ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعصاة ولا بد من المناسبة بمعنى لا بد وان يكون بين اللطف المطلوب فيه لانه لو لا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فلزم الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الاعمال وهو ايضا ترجيح بلا مرجح والى هذا نشار بقوله والارجح بلا مرجح بالنسبة الى المتنبين وعن المتنبين اللطف المطلوب فيه ولا يبلغ الاجزاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف في استدعاء المطلوب فيه حدا الاجزاء والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الاجزاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجما او تفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال وبال تفصيل لاننا اذا لم يعلم ولم يعلم المطلوب فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا الى فعل المطلوب فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الداء الى الفعل لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل بالنسبة التي بينهما في نفس الامر سواء كان تلك المناسبة معلومة للمكلف او لا ويريد اللطف على جهة التحسين يعني لا بد من ان يكون اللطف مثملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا او بدخلة التحسين يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا مقبلا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم مقامه ويد مسده كالكفارات الثلث ويشترط احسن البدلين يعني بشرط في كل واحد من الامرين اللذين يكون كل واحد منهما لطفا ويقوم مقام الآخر كون كل منهما احسن اليه فيه وجه فيج وبعض الامر فيج بصدق عنا خاصة وبعضه حسن بصدق عن الله نعم وعنا وحسنه ما لا يحقنا ولا اشتملا على النفع او دفع الضرر الزايدين او لكونه عاديا او على وجه الدفع ولا بد في المثل على النفع من اللطف

فقد انما اللطف انما يقع في حق الكافر ولو كان واجبا عليه لما صدق عنه نعم ما ينافيه اذ الجمع بين المتنافيين مح اما صدر ما ينافي في اللطف عنه نعم فلا ينفع اخبار بان بعض المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكلما مفسدة لافضاء الاول الى الاتكال والثاني الى اليأس فلا ياتي بالطوائف بل يقدم على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا الاختيار ليس مفسدة لجواز ان يفترق بالاجتناب اجنبية من اللطف ما يمنع عنه من الاقدام على المعاصي والاجتناب على الطاعات والاختيار بالنار انما هو بابا لوجهه كانه لطف المفسدة منقبة فيه لانه لا يعلم صدق اخباره نعم حتى يقضي اليأس ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم المكلف اذا منع المكلف من اللطف فيج من عفا به لانه بمنزلة الامر بالعصية والاجاء اليها فيقبح التعذيب عنه لانه على ذلك التقدير ان يقول لم ما لطف به كما قال الله تعالى ولو اهلكنا بعد اب من قبله لفرقنا لولا ارسلت النار رسولا فانه اخبار بانهم لو منعهم اللطف فيبعثه الرسول لكان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع فيج اهلهم من دون البعثة ولا يفهم منه لان الذم حق مستحق على الصبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولذا لو ثبت الانشاء عنهم على فعل الصبيح ففعله لم يحفظ من الباعث حق الذم كما ان لا يلبس حق ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعصاة ولا بد من المناسبة بمعنى لا بد وان يكون بين اللطف المطلوب فيه لانه لو لا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فلزم الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الاعمال وهو ايضا ترجيح بلا مرجح والى هذا نشار بقوله والارجح بلا مرجح بالنسبة الى المتنبين وعن المتنبين اللطف المطلوب فيه ولا يبلغ الاجزاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف في استدعاء المطلوب فيه حدا الاجزاء والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الاجزاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجما او تفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال وبال تفصيل لاننا اذا لم يعلم ولم يعلم المطلوب فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا الى فعل المطلوب فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الداء الى الفعل لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل بالنسبة التي بينهما في نفس الامر سواء كان تلك المناسبة معلومة للمكلف او لا ويريد اللطف على جهة التحسين يعني لا بد من ان يكون اللطف مثملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا او بدخلة التحسين يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا مقبلا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم مقامه ويد مسده كالكفارات الثلث ويشترط احسن البدلين يعني بشرط في كل واحد من الامرين اللذين يكون كل واحد منهما لطفا ويقوم مقام الآخر كون كل منهما احسن اليه فيه وجه فيج وبعض الامر فيج بصدق عنا خاصة وبعضه حسن بصدق عن الله نعم وعنا وحسنه ما لا يحقنا ولا اشتملا على النفع او دفع الضرر الزايدين او لكونه عاديا او على وجه الدفع ولا بد في المثل على النفع من اللطف

لما بين وجوب اللطف وهو ضربان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا والمصلحة في الدين اما مضرة او
منفعة والمضرة اما الالم او مرض او غلاء او غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص او غير ذلك
مباحث هذه الامور عقيب اللطف اختلف في حسن الالم ونجته فذهب الاشاعرة الى ان الالم الصادرة
عنه حسنة سواء كانت مبدء بها او بطريق المجازاة وسواء نفع بها عوض ولا وذهب الثوبية الى فيج جميع
الآلام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واختار المصنف ان بعض الآلام ينفع بصداها خاصة كالآلام الصادرة
عن بعض المكلفين بالنسبة من الاجر بمنزلة وبعضها حسن يصدر من الله نعم ومنها علة حسنة اما الاستحقاق
او اشتماله على نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعل الله تعالى
الحق اذا القينا في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصايل فاننا اذا علمنا اشتمال الالم
على واحد من هذه الامور حكمنا بحسنة قطعه والالم الذي يفعل الله تعالى ابتداء وهو اشتمل على النفع كما
للمنالم مشروط باللطف للمنالم او لغيره لان خلوة عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف يستلزم العتق
فتجاء على الله نعم ويجوز في المستحق كونه عقابا اي ويجوز ان يقع الالم على المستحق مثل القتل والكفر بغير
العقاب يكون تعجبه قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف في الالم المكلف
في الحسن يعني ان اللطف غير كاف في الالم المكلف كونه حسنا بل لا بد فيه ان يقع في مقابلته عوض عن حصول
نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فيبقى الالم محجرا
عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفه يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة
على اللطف اللذة الالم لان الالم انما يصير حكم المنفعة اذا لم يكن طريقا لتلك المنفعة الا ذلك الالم
ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا وهو شحيح ولا يشترط في الحسن اختيار المنالم
بالفعل اي لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المنالم العوض الزائد عليه بالفعل لان
اعبار الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين واما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت
فيه اختيار المتألمين لكونه زائدا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه
والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال او اذ ان يشترط في عوض الالم الواقع ابتداء واحكامه فقال
العوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا من غير سابقه الاستحقاق ويجوز
ان يقع بعد الاستحقاق بقوله مستحق يخرج النفع المفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم
واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه نعم بانزال الآلام وتقويت المنافع لمصلحة الغير انزال الغيوم سواء
استندت الى علم ضروري او مكتسب ظن لا ما يستند الى فعل العبد وامر عباده نعم بالمضار واباحته
وتمكن غير العاقل بخلاف الاخران عندا لالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور اراد ان يشترط في
الوجه التي يستحق بها العوض على الله نعم منها انزال الآلام بالعبد كالمريض وغيره فانه يحجب على الله نعمه
والا لكان ظلما والظلم فيجب على الله نعم ومنها تقويت المنافع على العبد اذا كان التقويت من الله مصلحة

قوله فذهب الثوبية الى فيج جميع الآلام المنفعة جميع العالمين
نظام النور والظلمة وان فاعل فيج هو النور فانما يشترط
هو ان لا يكون الظلمة واللام شر ودين
قوله وما ينبغي ان الظلم ليس قبيحا ان عليه كفاؤا يعني على العبد
بالنفع العظماء وقد ساء في
قوله والالقاء في النار او اذ ان يشترط في عوض الالم الواقع ابتداء واحكامه فقال
وإنما لطف متفكر كما فيج حكمهم العوض في الدين

الغيرة لا فرق بين انزال المضار ونفوس المنافع ومنها انزال الغموم بان يخلق الله نعم سببا للغم لان
 الغم بمنزلة الضر سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري كزول مصيبته او وصوله او مستندا الى علم ممكن
 لانه نعم هو الباعث على النظر فيكون الله نعم سببا للغم فكان العوض علب نعم او كان مستندا الى ظن كان
 بنعم عند اماره وصوله ضرره او فوات منفعة فانه نعم هو الناصب لآثاره الظن فيكون الغم بسبب فيجب عليه
 العوض قوله لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم المستند الى العبد نفسه من غير سبب من الله نعم فانه لا
 عوض فيه على الله نعم وذلك مثل ان يبعث العبد فيعتقد جهلا بنزول ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض
 فيه ومنها اي من الوجوه التي يستحق بها العوض على الله نعم امر الله عباده بالادام الجوان او باحسانه سواء كان
 الامر الايجاب كالذبح في الهدى والكفارة والنذر او النذير كالتضاريا فان العوض يجب على الله نعم لان لا
 بالادام يستلزم احسن الاله انما يحسن ان اشغل على المنافع العظيمة الباعثة في العظم جدا ومنها تمكين غيره
 العاقل مثل سباع الوحش للادام فان العوض يجب على الله نعم لانه نعم ممكن وجعله بالادام الى الادام مع
 امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به الاله احسن من الاله الفبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيبيع
 منه نعم ان لا يوصل اليه عوضا وهذا بخلاف الاحراق اذا القينا صبيبا في النار واحرقنا وشهد احدنا
 شهادته زور فقتل بسببها فان العوض يجب علينا لا على الله نعم اما الفاء الصبي في النار فلان فعل الاله واجب
 في الحكمة من حيث اجراء العادة والله نعم قد منعنا من الفاء ونهانا عنه فصا الملقى كل من وصل الاله اليه
 ولهذا وجب على الملقى العوض دون نعم واما شهادته الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام ايضا
 الاله من جهة الشرع فصا واكانهم فعلوه والانصاف او انقصا المظلوم من الظالم واجب عليه اي على الله
 عقلا لانه لو لم ينصف لادى الى اضعاف حق المظلوم لانه نعم ممكن الظالم وخلق بيده وبين الظلم
 مع انه يندد على منعه وما ممكن المظلوم من مكافاة فلو لم ينصف عنه لضعف حق المظلوم والثاني
 لان تضيق حق المظلوم فيبيع عقلا وواجب معناه اي ما ورد في القرآن من ان الله نعم يقضي بين عباده
 بالحق فلا يجوز تمكين الظالم من المظلوم دون عوض له في حال بوارى الظلم فان لم يكن له عوض تفضل الله
 عليه بالعوض المستحق عليه دفعه الى المظلوم فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله نعم اعوضه على الاوقات
 على وجه لا يبين له انقطاعها فلا يثا لربه او تفضل الله عليه اي على المظلوم بمثلها اي بمثل الاعراض عقيب
 انقطاعها لثلاثا لانه انقطاعها وان كان المظلوم من اهل العقاب سقط الله بها اي بذلك الاعراض جز
 من عقابه يوازي تلك الاعراض بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق النافض على الاوقات ولا يحصل له است
 بحصول التخفيف وفي بعض النسخ بحيث لا يظهر له التخفيف وهو هو من فلم الناسخ ولا يجزى له اي دام العوض الحسن الزائد
 بما يجتار معه الاله وان كان منقطعا اي لان العوض انما يحسن لانه يثمل على دفع زائد على الاله زباده بخنار
 معها المنفعة المله ومثل هذا النفع الزائد لا يستدعي ان يكون دائما لجوار ان يكون بحيث يجتارده المتالم مع
 كونه منقطعا فلا يجزى وانه وهذا مذهب الهاشمي وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دام العوض لانه

قوله لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم المستند الى العبد نفسه من غير سبب من الله نعم فانه لا
 عوض فيه على الله نعم وذلك مثل ان يبعث العبد فيعتقد جهلا بنزول ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض
 فيه ومنها اي من الوجوه التي يستحق بها العوض على الله نعم امر الله عباده بالادام الجوان او باحسانه سواء كان
 الامر الايجاب كالذبح في الهدى والكفارة والنذر او النذير كالتضاريا فان العوض يجب على الله نعم لان لا
 بالادام يستلزم احسن الاله انما يحسن ان اشغل على المنافع العظيمة الباعثة في العظم جدا ومنها تمكين غيره
 العاقل مثل سباع الوحش للادام فان العوض يجب على الله نعم لانه نعم ممكن وجعله بالادام الى الادام مع
 امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به الاله احسن من الاله الفبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيبيع
 منه نعم ان لا يوصل اليه عوضا وهذا بخلاف الاحراق اذا القينا صبيبا في النار واحرقنا وشهد احدنا
 شهادته زور فقتل بسببها فان العوض يجب علينا لا على الله نعم اما الفاء الصبي في النار فلان فعل الاله واجب
 في الحكمة من حيث اجراء العادة والله نعم قد منعنا من الفاء ونهانا عنه فصا الملقى كل من وصل الاله اليه
 ولهذا وجب على الملقى العوض دون نعم واما شهادته الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام ايضا
 الاله من جهة الشرع فصا واكانهم فعلوه والانصاف او انقصا المظلوم من الظالم واجب عليه اي على الله
 عقلا لانه لو لم ينصف لادى الى اضعاف حق المظلوم لانه نعم ممكن الظالم وخلق بيده وبين الظلم
 مع انه يندد على منعه وما ممكن المظلوم من مكافاة فلو لم ينصف عنه لضعف حق المظلوم والثاني
 لان تضيق حق المظلوم فيبيع عقلا وواجب معناه اي ما ورد في القرآن من ان الله نعم يقضي بين عباده
 بالحق فلا يجوز تمكين الظالم من المظلوم دون عوض له في حال بوارى الظلم فان لم يكن له عوض تفضل الله
 عليه بالعوض المستحق عليه دفعه الى المظلوم فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله نعم اعوضه على الاوقات
 على وجه لا يبين له انقطاعها فلا يثا لربه او تفضل الله عليه اي على المظلوم بمثلها اي بمثل الاعراض عقيب
 انقطاعها لثلاثا لانه انقطاعها وان كان المظلوم من اهل العقاب سقط الله بها اي بذلك الاعراض جز
 من عقابه يوازي تلك الاعراض بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق النافض على الاوقات ولا يحصل له است
 بحصول التخفيف وفي بعض النسخ بحيث لا يظهر له التخفيف وهو هو من فلم الناسخ ولا يجزى له اي دام العوض الحسن الزائد
 بما يجتار معه الاله وان كان منقطعا اي لان العوض انما يحسن لانه يثمل على دفع زائد على الاله زباده بخنار
 معها المنفعة المله ومثل هذا النفع الزائد لا يستدعي ان يكون دائما لجوار ان يكون بحيث يجتارده المتالم مع
 كونه منقطعا فلا يجزى وانه وهذا مذهب الهاشمي وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دام العوض لانه

قوله دون عوضين ما هي الا ان يكونا من جنس واحد فلو كانا من جنسين لم يوجب العوض
 ان يكونا من جنس واحد فلو كانا من جنس واحد لم يوجب العوض ان يكونا من جنس واحد
 فلو كانا من جنس واحد لم يوجب العوض ان يكونا من جنس واحد
 قوله لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم المستند الى العبد نفسه من غير سبب من الله نعم فانه لا
 عوض فيه على الله نعم وذلك مثل ان يبعث العبد فيعتقد جهلا بنزول ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض
 فيه ومنها اي من الوجوه التي يستحق بها العوض على الله نعم امر الله عباده بالادام الجوان او باحسانه سواء كان
 الامر الايجاب كالذبح في الهدى والكفارة والنذر او النذير كالتضاريا فان العوض يجب على الله نعم لان لا
 بالادام يستلزم احسن الاله انما يحسن ان اشغل على المنافع العظيمة الباعثة في العظم جدا ومنها تمكين غيره
 العاقل مثل سباع الوحش للادام فان العوض يجب على الله نعم لانه نعم ممكن وجعله بالادام الى الادام مع
 امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به الاله احسن من الاله الفبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيبيع
 منه نعم ان لا يوصل اليه عوضا وهذا بخلاف الاحراق اذا القينا صبيبا في النار واحرقنا وشهد احدنا
 شهادته زور فقتل بسببها فان العوض يجب علينا لا على الله نعم اما الفاء الصبي في النار فلان فعل الاله واجب
 في الحكمة من حيث اجراء العادة والله نعم قد منعنا من الفاء ونهانا عنه فصا الملقى كل من وصل الاله اليه
 ولهذا وجب على الملقى العوض دون نعم واما شهادته الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام ايضا
 الاله من جهة الشرع فصا واكانهم فعلوه والانصاف او انقصا المظلوم من الظالم واجب عليه اي على الله
 عقلا لانه لو لم ينصف لادى الى اضعاف حق المظلوم لانه نعم ممكن الظالم وخلق بيده وبين الظلم
 مع انه يندد على منعه وما ممكن المظلوم من مكافاة فلو لم ينصف عنه لضعف حق المظلوم والثاني
 لان تضيق حق المظلوم فيبيع عقلا وواجب معناه اي ما ورد في القرآن من ان الله نعم يقضي بين عباده
 بالحق فلا يجوز تمكين الظالم من المظلوم دون عوض له في حال بوارى الظلم فان لم يكن له عوض تفضل الله
 عليه بالعوض المستحق عليه دفعه الى المظلوم فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله نعم اعوضه على الاوقات
 على وجه لا يبين له انقطاعها فلا يثا لربه او تفضل الله عليه اي على المظلوم بمثلها اي بمثل الاعراض عقيب
 انقطاعها لثلاثا لانه انقطاعها وان كان المظلوم من اهل العقاب سقط الله بها اي بذلك الاعراض جز
 من عقابه يوازي تلك الاعراض بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق النافض على الاوقات ولا يحصل له است
 بحصول التخفيف وفي بعض النسخ بحيث لا يظهر له التخفيف وهو هو من فلم الناسخ ولا يجزى له اي دام العوض الحسن الزائد
 بما يجتار معه الاله وان كان منقطعا اي لان العوض انما يحسن لانه يثمل على دفع زائد على الاله زباده بخنار
 معها المنفعة المله ومثل هذا النفع الزائد لا يستدعي ان يكون دائما لجوار ان يكون بحيث يجتارده المتالم مع
 كونه منقطعا فلا يجزى وانه وهذا مذهب الهاشمي وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دام العوض لانه

[illegible][illegible]

نقول ان الموضع لا يضيغ استقطاط العوض اذا كان
العوض عليه تعالى لا يقط لان تضيق كجذوع لا يتوجه عليه
ان اذا اشتمل الظلم من المظلم وجعله في حل سقاط ولا يضيغ

[illegible]

تركها لكونه ترك الطاعة واستفاد الحسن والفتح في الافعال التي تحسن ناره وتفتح اخرى من غير هتداء للعقل
 الى مواقعها واستفاد النافع والضرار اي معرفة منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها العجز
 الابداد وارواطها مع ما فيها من الاخطار وحفظ النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى
 التعاون فلا بد من شرع يفرضه شارع يكون مطاعا كما ذكرنا في بيان حسن التكليف على طريقتي حكماء الاسلام
 وتكميل اشخاصه اي تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العليات والعليات وتعليمهم
 الصنائع الخفية من الحجات والضروريات وتعليمهم الاخلاق الفاضلة الواجبة الى الاشخاص السبا
 الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن والاعباد والثواب العقاب ترغيبا وتحذيرا
 عن السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف للمكلف اي فبعض الانبياء لطف من الله تعالى بالنسبة الى عباده
 وشبهه البراهمة وهي ان البعثة اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم ولا لاجل ما يخالفه وبما يخالف
 العقل غير مقبول فلا فائدة في بعثهم باطلا لما تقدم من ان ما يوافق العقل فثمان احدها ما يستقل العقل
 بادراكه والثاني ما لا يستقل العقل بادراكه والحاجة اليهم في القسم الثاني بل في القسم الاول اي ما يستقل العقل
 بالنقل وهي واجبة لاشتمالها على اللطف التكليف العقلي فان الانسان اذا كان واقفا على التكليف
 الشرع كان اقرب من فعل الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية اقول لا يخفى ما فيه من البعد فالاقرب
 ان لا مجال الى ما بينه آتفا من اشتمالها على فوائد ويجتنب النبي العصمة ليحصل الوثوق بافعاله واقله فيحصل
 الغرض من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم له في امره ونواهيه ولوجوب متابعتها وضد ما يعنى لو صدق
 الذنب لزوم اجتماع الضدين وهما وجوب متابعتها ومخالفتها اما الاول فلا اجتماع المنعقد على وجوب متابعتها
 النجى وقوله نعم قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله واما الثاني فلا ان متابعتها المذنب حرام ولو جاز
 الانكار عليه يعني لو صدق الذنب لوجب صغره وزجره والانكار عليه لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي
 عن المنكر لكنه حرام لا مستلزم ابدا للمحرمة بالاجماع وقوله نعم والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله
 في الدنيا والاخرة ولزم ايضا امور اخر كلها متفق عليها ان تكون شهادة مردودة اذ لا شهادة للفاسق
 بالاجماع وقوله نعم ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم بطل الاجماع ولا من لا يقبل شهادة في القليل
 الزايل بغيره من مناع الدنيا كيف يجمع شهادة في الدين الفهم ومنها استحقاق العذاب اللغو والقوم
 لدخوله تحت قوله نعم ومن يعص الله ورسوله فان له اجر جهنم وقوله نعم الا لعنة الله على الظالمين وقوله نعم
 لم تقولون ما لا تفعلون وقوله انا امرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منفي بالاجماع وكونه
 من اعظم المنكرات ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله نعم لا ينال عهد الظالمين فان المراد به النبوة والامانة
 التي دونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله نعم حكاه لا غيبتهم
 اجمعين الاعبادك منهم المخلصين لكن اللازم منفي بالاجماع وقوله نعم في ابراهيم وبعقوب انا اخلاصنا
 بخالصه ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعه اللازم

انما هو في الحقيقة
 انما هو في الحقيقة
 انما هو في الحقيقة
 انما هو في الحقيقة

انما هو في الحقيقة
 انما هو في الحقيقة
 انما هو في الحقيقة
 انما هو في الحقيقة

انما هو في الحقيقة
 انما هو في الحقيقة
 انما هو في الحقيقة
 انما هو في الحقيقة

قطعي البطلان ومنها عدم كونه مسارعا في الخبر معدودا عند الله من المصطفين الاخبار اذا خبر في الذنب لكن
 اللزوم من قولهم في حق بعضهم اتمم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عند المن المصطفين الاجاب
 الكلام في ان العصمة من اي معصية بحيث ان ما يوجبهم صدوره عن الانبياء من المعاصي اما ان يكون منافيا
 لما ينضبط به المعجزة كاللذنب فيما يتعلق بالتبليغ او الثاني اما ان يكون كفرا او معصية غير وهي اما ان يكون
 كبيرا كالقتل والزنا او صغيرة منقزة كسر في الهمزة والتطيف بحجة او غير منقزة كالكذب وشتمهم ومعصية
 كل ذلك اما عمدا او سهوا بعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوب
 القاضي سهوا عما منه لا يخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزوا الا زوجه من جرح
 بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشبهة اظهاره نفسه واحترانا عن الفاء النفس
 في التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالنسبة ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف كذا عتد
 الكبار بعد البعثة وجوزة المحشوية وكذا عن الصغار المنقزة لاختلافها بالدعوة الى الانبياء ولهذا ذهب
 كثير من المعتزلة الى نفى الكبار قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفى الصغار ولو سهوا والذهب عند
 الاشاعرة منع الكبار والصغار الخبيثة بعد البعثة مظه والصغار الغير الخبيثة عدا لا سهوا وهب
 الحري من الاشاعرة وابوهاشم من المعتزلة الى تجويز الصغار عمدا فالمصان اراد وجوب العصمة عن جميع
 المعاصي كما هو لفظ من كلامه والمصرح به في الشرح فلا يخفى ان ما ذكره من الدلالة لا يفي بذلك فان صدر
 الذنب عنه سيما الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمناسبة قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة
 انما يجب فيما يتعلق بالشرعية وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بذلة ولا طبع والانكار على ما صدر عنهم
 سهوا غير جائز وقد الشهادة انما يكون بكبيره او صار على صغيرة من غير انانية ورجوع ولزوم الضرر والمنع
 واستحقاق العذاب اللعن واللوم انما هو على تقدير العمد وعدم الانانية ومع ذلك فلا ينافي بل يوجب
 ببيح ويجرح كبيره سهوا او صغيرة ولو عمدا لا بعد المر من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان
 ولا من حزب الشيطان سيما مع الانانية وعلى تقدير كون الخبر لعموم كل فعل وتترك فإرضاء البعض اليها او كونه
 من زمرة الاجاب لا ينافي صدور الذنب من آخر سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجه المذكورة على
 نفى الكبير سهوا او الصغيرة غير المنقزة عمدا محل نظر ويجب ايضا في النبي كمال العقل والذكاء والفضيلة
 وقوة الراي لان من لم ينصف بها لم يرغب في متابعتها والافتقار لا امره ونهايه ويجب ايضا عدم السهو
 لثلاثه هو فيما اريد تبليغه ولعل مراده ان لا يكون السهو في الامور الدينية وعادة وعدم كل ما ينفر عنه من
 دوائر الالباء وغير الامتهات والفظاظه والغلاظة والابنة وشبهها من الامراض التي ينفر عنها الطابع
 كالبرص والجذام وسلس البول والريح والاكل على الطريق وشبهه من الامور الخبيثة وطريق معرفة صدق
 اي صدق النبوة دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده وهو شوب ما ليس بمعناد او نفى ما هو معناد مع خرف
 العادة ومطابقة الدعوى قيد بذلك احراز اغل الكرامات فانها لا تكون مطابقة للدعوى ضرورة

من لم يكن في نفسه من صفات النبوة لم يكن له ان يصدق به
 انما انما يصدق به انما انما يصدق به
 انما انما يصدق به انما انما يصدق به
 انما انما يصدق به انما انما يصدق به

العلم بالحق بالحق والحق بالحق
 الدين الدين الدين الدين

عدم الدعوى لكنه يخرج الارهاص والمعجزة المكذبة لمدعى النبوة ايضا والمصاحبة لها معجزة كما سبنا واما قوله
 مع خرق العادة فهو لغو محض ولعل من طغيان العلم لكن ينبغي ان يذكر ههنا فبدا اخر وهو عدم المعارضة
 لنبوة عن السحر والشعبة والمشهور في تعريف المعجزة انه امر خارق للعادة مفروق بالحدى مع عدم المعا
 وفيل ينقض بما اذ دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزة ان انطق هذا الحجر فطق لكنه قال
 كاذبا لا ولي في تعريفها ان يزداد على المشهور قولنا ومطابقة الدعوى قول قد بطلت المعجزة على مثله كما
 سبنا في كلام المصنف وانما كان ظهور المعجزة طريقا لغير صدق لان الله نعم بخلق عظيمها العلم الضرور
 بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة
 فقال هي ان يخالف هذا الملك عادة ويقوم على سيرة تلك مرات ويفعل ففعل فانه يكون تصديقا
 له ومضيدا للعلم الضرور لصدقه من غير ان يثبت ان قبل هذا التمثيل وفاس للغائب على الشاهد هو على تقدير
 ظهور اجماع انما يعتبر في العلمات لا فائدة الظن وقد اعتبر نموه بلا جامع لا فائدة اليقين في العلمات التي هي
 اساس ثبوت الشرايع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهه من فرائض الاحوال قلنا التمثيل
 انما هو للتوضيح والتفريب وهذا الاستدلال فلا يدخل مشاهد الفرائض في افادة العلم الضرور والحصول
 للغائبين عن هذا المجلس عند نوازل القضية اليهم وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره و
 دونه حجج لا يقدّر على تحريكها احد سواه وجعل يدعى الرسالة حجة لان الملك يحرك تلك الحجج عن
 ففعل وقضه مبرور وغيرهما فطعن جواز ظهورها على الصالحين اختلفوا في جواز ظهورها هو خارق للعادة
 على يد غير النبي من الصالحين اعني المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي فذهب المعتزلة الى منعه
 تمسكا بما سبنا والاشاعرة واخاره المصنف واجتج عليه بفضه مريم على ما دل عليه قوله نعم كلما دخل عليها
 ذكرها الحجاب وجد عندها وغيرهما مثل فضة آصف بن برخيا كما دل عليه قوله نعم انا ابتك قبل ان يرتد
 اليك طرفك وغيرها و اشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهي وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي لكن وقوعه
 لصدوره عن النبي بالطريق الاول عن غير النبي ايضا فخرج عن ان يكون معجزة الخرج عن ان يكون امر خارقا للعادة
 لكثرة وقوعه وتقرير الجواب اننا لا نتم خروجه عن حد الاعجاز فان صدوره من الانبياء والاولياء لا يجعله خارقا
 معناه والى هذا اشار بقوله ولا يلزم خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق عن غير النبي
 لزوم التنفير عن الانبياء لان الباعث على اتباعهم انفرادهم عن غيرهم ومعجزتهم عن مشاركتهم فاذا اشاروا
 هان الخطب لزوم التنفير عن اتباعهم وتقرير الجواب اننا لا نتم لزوم التنفير عن اتباعهم بمشاركة الاولياء
 لهم كما لا يلزم ذلك من مشاركة نبي آخر والى هذا اشار بقوله ولا التنفير ومنها ان نميز النبي عن غيره انما
 هو لظهور الامر الخارق للعادة على يده فلو ظهر على يد غيره ايضا لزوم عدم تميز النبي عن غيره وتقرير الجواب اننا
 لا نتم لزوم عدم التميز وانما يلزم لو لم يحصل التميز بامر آخر وهو تم فان النبي متميز عن الولي بدعوى النبوة
 والى هذا اشار بقوله ولا عدم التميز اي ولا يلزم عدم التميز ومنها انه لو صدر عن غير النبي لطلت دلالة

الارهاص هو العلامة الدالة على حقيقة النبي فثبت كالتدوير
 الذي يخرج من بين يديه عبد الله صايف مشدود في راسه
 على سبيل ان يخرج من بين يديه عبد الله صايف مشدود في راسه
 المشدود على سبيل ان يخرج من بين يديه عبد الله صايف مشدود في راسه

الارهاص من اركان المعجزة النبوية

الارهاص هو العلامة الدالة على حقيقة النبي فثبت كالتدوير
 الذي يخرج من بين يديه عبد الله صايف مشدود في راسه

الموقب ببارك الله تعالى
 وقد اذ الطرب ببارك الله تعالى

هو ان سبنا منه ان الخطيب لا يخطب

على صدور النبي لان مبنى الدلالة على اختصاصه بالنبي فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم
وانما يلزم لو ادعى دالة كل خارق على صدور النبي ليركك بل لها شرط منها مفادته الدعوى الى هذا انما
بقوله ولا ابطال دلالة ومنها انه لو جاز ظهوره على يد صادق غير النبي لجاز ظهوره على يد كل صادق فليزم عمومته
ظهور المعجزة والجواب منع اللزوم لان مبنى ظهور الخارق للعامة كرامة صاحبته هي انما في جيل الانبياء والصالحين من
الله وهم الاولياء والى هذا اشار بقوله ولا العمومية ومعجزاته قبل النبوة تعطى الارهاص اختلفوا في ظهور المعجزة
على سبيل الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة دال على بعثة النبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا واخرا لمص
الجواز واجمع عليه بظهور معجزات نبينا قبل نبوته مثل انكسار اوان كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمام
وتسليم الاحجار عليه وقصته مسجلة وفرعون وابراهيم تعطى جواز ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في انه
يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعوتهم اظهار الكذبهم فاللذين منعوا ظهور الكرامات
غير النبي منعوا من ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير الانبياء جوزوا ذلك ايضا واخرا له المص
واجمع عليه بالوقوع فان الوقوع دليل على الجواز وما وقع ما نقل عن مسجلة الكذاب انه لما ادعى النبوة فقبل
ان رسول الله دعى لا عور فاراد تصيرا فدعى مسجلة لا عور فذهب عنه الصحابي وكما نقل ان فرعون لما
ضرب موسى ابنى اسرائيل طريقا في البحر يربا قال فرعون انا ايضا نم على هذا الطريق فانبهم بحجوده فغضبهم
الموج فاغرقوا جميعا وكما نقل ان ابراهيم لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال عمة انا اجعل النار
نفسى بردا وسلاما فحالت نار فاحرقته بحبته ودليل الوجوب على العمومية ولا يجب الشريعة اختلفوا في انه
هل يجب البعثة في كل زمان بناء على نفى الحق العقليين وقالت الامامية يجب البعثة في كل زمان
واخرا له المص واجمع عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطى عمومته الوجوب في كل وقت لان الحق على الطاعة و
على الفبايح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطيفا فيكون واجب في جميع الاوقات اختلفوا في انه هل يجب الشريعة للنبي
المبعوث ام لا فذهب ابو علي وابناءه الى انه يجوز بعثة النبي لتأكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه يجوز
بعثة نبي بعد نبي شريعة واحدة فكذا يجوز بعثة نبي يقضى ما في العقول وذهب هاشم واصحابه الى انه لا يجوز
ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا
واجاب المص بانه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما
العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوه نبينا محمد صلى
والله يدله على نبوته يعني ان نبينا محمد ادعى النبوة واقرن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كك كان نبيا
لما بينا انما ادعى النبوة فللمؤمنين واما انما ظهر المعجزة فلانما اتي بالقرآن وهو معجز واما انما اتي بآياته
واما انما معجز فلانما معجزه وردى الى الانبياء بسورة من مثله مصافع البلغاء والفضحاء من العرب
العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية
ونشاكلهم على المباهات والمبارك فجرحوا حتى آثروا المفارقة بالسيف على المعارضة بالحروف

يجوز الجواز في كل زمان

الرد على البراهين المخلصين من دواعي الويل والويل
الدهناء موضع جلد فيهم من مصانع اللبابة والكلاب والكلاب
ونصيب مضع الى مضع من والبطحاء والبطحاء موضع جلد فيهم من
هذه الجاهلية ملك رزقا ما في من
الدهناء موضع جلد فيهم من مصانع اللبابة والكلاب والكلاب
وهنا رستم ونفسي في



١٠
 ١١
 ١٢
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

اسٹوڈیو پاری فوٹو

فان حکم کنیزان یکون مصلحتا بالنسبة الى شخص مع وكون
دو شخص فخر و سبب الاوقات نفع قدیم
کند ان مقام

ان محکمہ کو
 دو شخص
 الاختلاف در معنی این حد
 الاستیعاب از معنی
 نقلان نہیں ہوتا
 لغو و عامیہ سے خارج
 ان کے لئے
 ان کے لئے

[illegible]

الحمد لله الذي هدانا لهذا
 الذي كنا لنهتدي لہ
 الا انك انزلنا القرآن
 على قلوبنا ثم جعلنا
 من شئنا انزلنا القرآن
 على قلوبنا ثم جعلنا
 من شئنا انزلنا القرآن
 على قلوبنا ثم جعلنا

[illegible][illegible]

الفقد بالغير موضع بنام
 القدر موضع التي قد نزلت في الجدران
 بنى ما شاء بعد كبرها اى عطف
 بقية من شئ غور في
 قوره ماخذ وماذا عليك شئ
 زرع ارضه في الحقله فافزع الحقله
 زرع ارضه في الجدران كقولهم
 الفتح كزك كزك كزك كزك
 ما نزلت في زرع في
 ما نزلت في زرع في

انجام برکنند و بکنند و بکنند
و بکنند و بکنند و بکنند
و بکنند و بکنند و بکنند

والساد ولهم محل عن شائبة شر وفساد وهذا لا ينظم امراد في اجتماع كرفق طريق بدون رئيس لا دون
عن رايه ومقتضى امره ونهيه بل بما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظم يقوم مقام الرئيس
ينظم به امرها مادام فيها واذ هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينهم الهلاك والفساد
لا يبق فضايلة الامر لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والنظام لكن من اين يلزم عموم
رئاسة جميع الناس وشمولها امر الدين والدنيا على ما هو المعنى الامام لا نقول ان نظام امر عموم الناس
على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا بفقر الى رئاسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاصغاء والبقاء
لا أدى الى منازعات ومخاصات موجبة لاختلال النظام ولو افترضت رئاسة على امر الدنيا لكانت انظما
امر الدين الله هو المقصود الاهم والعدو العظيم واما الكبرى فبالاجماع واحج المص بان الامام لطف عن الله
في حق عباده لانه اذا كان لهم رئيس ممنعهم من المحظورات ومجهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعة
وابعد عن المعاصي منهم بدون واللفظ واجب عليه بقرينة على اصلهم واغرض ان نصب الامام انما يكون لطفنا
اذ اخلاص لمفسد كلها وهو ثم فان اداء الواجب ترك احرام مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونها اقرب الى
الاخلاص لانقاء احتمال كونها من خوف الامام ولو سلم فانما يجب لو لم ينف لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا
لم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام وايضا انما يكون لطفنا اذا
كان الامام ظاهرا فاهرا لجرع الفبايح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا
ليس بلازم عندكم فالامام الله ادعيتهم وجوبه ليس بلطف الله هو لطف ليس بواجب المصاشا
الى الجواب عن الاول بقوله والمفساد معلومة الانقضاء وعن الثاني بقوله وانحصا اللطف فيه معلوم
للعقائد وظاهر انهما مجرد دعوى واشارة الى الجواب عن الثالث بقوله ووجوده لطف تصرف لطف آخر
وعده متاعا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف ولم يتصرف على ما نقل عن علي انه قال لا يخرج الارض عن قائم
الله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مضمورا لا يبطل حجج الله وبيدانه وتصرفه لطف آخر وانما
عدم تصرفه من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم ورد باننا
لا نتم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره
وتصرفه فيمنع من الفبايح قلنا مجرد الحكم بخلفه واجباره في وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن
الفرقة اذا اخرج عن الفبايح خوفا من حاكم من قبل السلطان مخافة الفرقة بحيث لا تزل كل من خرج خوفا
من حاكم علم ان السلطان يرسل اليها من شاء وليس هذا خوفا من المعدم بل من وجود من فرقت كل ان خوف الاول
من ظهوره من فرقة ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا فذهب الامامية والاسماعيلية
الى وجوبه واختاره المص والباقر بخلافه واحج المص بوجه الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم الشك
وجبه للزوم ان المخرج الى الامام جواز الخطا على الامانة العلم والعمل فلو جاز الخطا على الامام ايضا لوجب له
امام آخر وبئس والى هذا الوجه اشار بقوله وامتناع الشك بوجبه عصمته وللشاعرة ان يقولوا لا نتم ان

لكن في جوابه عن الثاني ان الامام ليس بلطف الله بل هو لطف الله تعالى
في حق عباده لانه اذا كان لهم رئيس ممنعهم من المحظورات ومجهم على الواجبات
كانوا معه اقرب الى الطاعة وابعد عن المعاصي منهم بدون واللفظ واجب عليه
بقرينة على اصلهم واغرض ان نصب الامام انما يكون لطفنا اذ اخلاص لمفسد
كلها وهو ثم فان اداء الواجب ترك احرام مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونها اقرب
الى الاخلاص لانقاء احتمال كونها من خوف الامام ولو سلم فانما يجب لو لم ينف لطف
آخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين
مستغنين عن الامام وايضا انما يكون لطفنا اذا كان الامام ظاهرا فاهرا لجرع
الفبايح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم
عندكم فالامام الله ادعيتهم وجوبه ليس بلطف الله هو لطف ليس بواجب المصاشا
الى الجواب عن الاول بقوله والمفساد معلومة الانقضاء وعن الثاني بقوله وانحصا
اللطف فيه معلوم للعقائد وظاهر انهما مجرد دعوى واشارة الى الجواب عن الثالث
بقوله ووجوده لطف تصرف لطف آخر وعده متاعا يعني ان وجود الامام لطف سواء
تصرف ولم يتصرف على ما نقل عن علي انه قال لا يخرج الارض عن قائم الله بحجة
اما ظاهرا مشهورا او خائفا مضمورا لا يبطل حجج الله وبيدانه وتصرفه لطف آخر
وانما عدم تصرفه من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا
اللطف على انفسهم ورد باننا لا نتم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان
المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمنع من الفبايح قلنا
مجرد الحكم بخلفه واجباره في وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن الفرقة اذا
اخرج عن الفبايح خوفا من حاكم من قبل السلطان مخافة الفرقة بحيث لا تزل كل من
خرج خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسل اليها من شاء وليس هذا خوفا من المعدم بل
من وجود من فرقت كل ان خوف الاول من ظهوره من فرقة ثم اختلفوا في ان الامام
هل يجب ان يكون معصوما ام لا فذهب الامامية والاسماعيلية الى وجوبه واختاره
المص والباقر بخلافه واحج المص بوجه الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم الشك
وجبه للزوم ان المخرج الى الامام جواز الخطا على الامانة العلم والعمل فلو جاز الخطا
على الامام ايضا لوجب له امام آخر وبئس والى هذا الوجه اشار بقوله وامتناع الشك
بوجبه عصمته وللشاعرة ان يقولوا لا نتم ان

وبما زرع يكون اخي ووصفي وخلفتي من بعدك فبايعه على ما واجبه به لو كان في مثل هذا الامر خطب لم يخلو
 بمصالح الدين والدنيا العامة الخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواتر نقله البنا واشهر فيما بين الصحابة ولهم
 في العمل بموجبها لم يزدوا على ما جاء في سيرة النبي ساعده لتعيين الامام ترددهم حيث قال الانصاري
 منكم امير وما لطاقته الى ابكر واخرى الى العباس واخرى الى علي ولم يترك علي حاجة الاضحا وخاصتهم
 وادعاء الامر له والمساك بالنصر عليه بل قام بامرهم وطلب حقه كما قام به جبريل افضى النوبة اليه وفان حقه
 الخلق الكثير مع ان الخطب في ذلك اشد وفي اول الاسهل وعمد بهم بالنبي افرق بهم في تنفيذ احكامه
 وكيف يزعم من لادنى مسكة ان اصحاب رسول الله مع انهم بذلوا مهجهم وذخايرهم وقتلوا اثارهم عشايرهم
 في نصره رسول الله واثبات شرعيته وانقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفوه مع وجود هذه
 النصوص القطعية الظاهرة الدالة على المراد بل هي مناديات وامارات بما تفيد باجماعها القطع بعد
 مثل تلك النصوص وهي انها لم تثبت عن يثوث من المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين ونفيلهم
 الاحاديث الكثيرة في مناصبه وكما لا نرى في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ودسائله ومفاخراته
 ومخاصنه وعندنا من غيره عن البيعة اشارة الى تلك النصوص وجعل عمر خلافة شوري بين سنة ودخل على
 في السور وقال عباس لعلي امد يدك اباعك حتى يقول الناس هذا نعم رسول الله بايع ابن عمر فلا
 يختلف فيك اثنان وقال ابو بكر اني سئلت النبي عن هذا الامر فبين هو وكنا لا تنازع وحاج علي
 معاوية ببيعة الناس له لانص من النبي ولقولهم نعم انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يهتدون
 الصلوة ويؤتون الزكاة وهم راكعون وانما اجمعت الاوصاف في علي بيان ذلك انها ترك باقيا في
 في حق علي ابي طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوة وكلمة انما للحصر شهادة النقل والاستلزام
 والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المنصرف في الامور والاولى والاخر بذلك بنو اخو المرأة ولها
 والسلطان والى من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد بها لان الولاية بمعنى المنصرف نعم جميع المؤمنين
 لقوله نعم والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصر هذه المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة واباء الزكاة
 حال الركوع والمنصرف من المؤمنين في امر لا قد يكون هو الامام فتعين علي لذلك انه لو وجد الصفات
 في غيره واجبت بمنع كون الولي بمعنى المنصرف في امر الدين والدنيا والاخر بذلك علي ما هو خاصه الامام
 بل الناصر والولي المحب علي ما يناسب ما قبل الآية وهو قوله نعم يا ايها الذين امنوا لا تأخذوا اليه وكذا
 اولياء بعضهم اولياء بعض ولا تأخذوا اليه والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست محمولة على المنصرف والامانة
 بل المنصرف والمجته وما بعدها وهو قوله ومن يولي الله ورسوله والدين امنوا فان حزب الله هم الغالبون
 فان الولي هم هنا بمعنى المجته والمنصرف دون الامانة فيجب ان يحمل ما بينهما ايضاً على المنصرف لئلا يمتزج
 الكلام على ان الحاصل انما يكون نقبا لما وقع فيه تردد وتوابع ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الآية لم يكن
 في امانة الائمة الثلاثة وانما يظهر الآية بثبوت الولاية بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امانة علي انما

في قوله تعالى ومن يولي الله ورسوله والدين امنوا فان حزب الله هم الغالبون
 فان الولي هم هنا بمعنى المجته والمنصرف دون الامانة فيجب ان يحمل ما بينهما ايضاً على المنصرف لئلا يمتزج
 الكلام على ان الحاصل انما يكون نقبا لما وقع فيه تردد وتوابع ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الآية لم يكن
 في امانة الائمة الثلاثة وانما يظهر الآية بثبوت الولاية بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امانة علي انما

الامامة لا يثبت بها النبوة

الامامة لا يثبت بها النبوة

الامامة لا يثبت بها النبوة

الامامة لا يثبت بها النبوة

الامامة لا يثبت بها النبوة

لو عاش بعد ذلك لا يثبت بمزية النبوة زوال هذه المزية الرفعة الثابتة في جوه موسى بوفاته واذا قد صرح
 النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامانة واجيب بان غير من اوله هو خبر واحد في مقابلته الاجماع وينبغي عموم المنازل بل
 غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق واما يدعي كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور
 اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك لا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف من منازل لا
 ولم يثبت لعلى الله الا ان بنينا بمنزلة المستثنى لظهور انتفاءها ولو سلم فليس من منازل هرون خلا
 والنظر بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامانة لانه لا شريك له في النبوة وقوله اخفني ليس استخلافا
 بل مبالغة وتأكيذا في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاءها بموت
 عزلا ولا نقضا بل بما تكون عودا الى الحالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والبلغ من الله ونص هرون ونفا
 امره لوي بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انقضت النبوة في حق علي فدفني ما ينفى عنها وبقيت عنها اللبثا
 والحق لا دلالة له على نفي امانة الائمة الثلاثة قبل علي ولا استخلافه على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله
 الى زمان وفاته فبمع الارمان والامور للاجماع على عدم الفصل بل الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة اشد حال
 الغيبة واجيب بان على تقدير صحة لا يدل على بقائه خليفة بعد وفاته ولا في طغيانه مع وقوع الاجماع على
 وقوله صلى الله عليه واله انت اخي ووصي وخليفة من بعدي وقاضي بيني بكسر الدال واجيب بان خبر واحد
 في مقابلته الاجماع ولو صح لما خفي على الصحابة والتابعين والمهقر المتقين من المحدثين سيما على اولاده
 الطاهرين ولو سلم فبانه اثبات خلافه لا نفي خلافه الاخرين ولا في افضل من غيره من الائمة لما سبانه
 واما المقتضى في عقل او اجب منع المقدما وظهور المجهر يعني الكرامة على يده كقتل جابر بن عبد الله
 سبعون رجلا من الاقوياء ومخاطبة الثعالب على منبر الكوفة فسئل عنه فقال انه من حكام الجن اشكل عليه
 مسئلة فاجبت عنها ورفع الصخرة العظيمة عن القليب وى انه لما توجه الى صفين مع صحابة اصابهم عظم
 فارهم ان يجرى بالقرب بر فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل على فاعلمها ورمى بها مسافة بعيدة
 فظهر قلبه فيها فشرى باعها ثم اعادها ولما راي ذلك صاحب الدبر اسلم ومخاربه الجن روى ان جماعة من
 الجن ارادوا وقوع الضرر بالنبي حين سبه الى بني المصطلق فخاب على معهم وقتل منهم جماعة كثيرة وروى
 الشمس غير ذلك من الوفايع التي نقلت عنه وادعى الامانة فيكون صادقا بمعنى انه ادعى الامانة وظهر على
 وفوق دعواه امور خارقة للعادة فيكون صادقا في دعواه واجيب بان لا نفي انه ادعى الامانة قبل البكر ولو لم
 فلا نفي ظهور ذلك الامور في مقام التحديد اراد ان يثبت امانة على بان يثبت عدم صلوح غيره للامانة حتى
 يثبت امامته ضرورة فذكر اولاد لائل عامه بقتلهم باسمهم ثم ذكر مطاعن لوحد واحد اما الدلائل العامة
 فمنها ما اشار بقوله وليس كغيره فلا يصلح للامانة غيره فغير هو وذلك لان النبي حين بعث لم يكن على
 بالفاصل التكليف فلم يكن كافرا بخلاف من عداه من الائمة فانهم كانوا بالغين فكانوا كافرين والكا
 ظالم لقوله ثم والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامانة لقوله نعم لا ينال عهدى الظالمين

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل القرآن آية لمن آمن به
والذي جعل القرآن آية لمن كفر به
والذي جعل القرآن آية لمن آمن به
والذي جعل القرآن آية لمن كفر به

فجواب برهيم عن طلب الامانة لذريته واجبا بان غاية الامر ثبوت الشافعي بين الظلم والامانة ولا محذور اذا
لم يجتمعوا ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله نعم وكونوا مع الصادقين مضمون الآية الكريمة هو الامر بمبايعة المعصومين
لان الصادقين هم المعصومون وغيرهم من الصحابة ليس بمعصوم بالانفاق فالماور بمبايعة انما هو على
واجب منع المقدحات ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله نعم اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر با
المعصومين لان اولي الامر لا يكونون الامعصومين لان نفويض امور المسلمين الى غير المعصومين قبيح عقلا و
غيره على غير معصوم بالانفاق فالامر باطاعته لا غير واجب منع المقدحات لان الجماعة غير على غير صالح
للامانة لظلمهم بتقديم هذا تكرار لما سبق انفا فكانه من طغيان الفلم واما مطاعن البكر فمنها
ان خالف ابو بكر كتاب الله نعم في منع ادث رسول الله م بخبر رواه وهو مخبر معاشر الانبياء لا نورث
فما تركناه صدقة ومخصص الكتاب بما يجوز بالخبر المتواردون الاحاد واجبا بان خبر الاحاد وان كان ظني
المن فقد يكون قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المن جمعا بين الدليلين
ونما تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من في رسول الله ان لو بكر فوق المتوارد فلا خفا
كونه منزلة فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب منها ان منع فاطمة عليها السلام ذلك وهي فريضة
بجبر مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك على واما ابن فلم يصدقهم وصدق الازواج او ازواج النبي في ادعاء
الحجر لمن غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يلبس بالامام ولهذا رد هاهن عبد العزيز اي ذلك الى
اولاد فاطمة وادعت فاطمة عليها السلام ان لا يصلي عليها ابو بكر قد ثبت لبلان هذين الامرين ان
ودع ابن عبد العزيز ذلك الى اولاد فاطمة ووصفها حين حضرت ان لا يصلي ابو بكر يدان على انه ظلم
فاطمة واجيب انه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعى و
الشاهد له الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله اقبلوني فليست
بغيركم وعلى فيكم بيان ذلك انه ان كان صادقا في هذا الكلام لم يصلح للامانة وان كان كاذبا لم يصلح
لاشراط العصمة في الامانة ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله ان لا شيطانا بعنبره يعني انه قال ان شيطانا
بعنبري فان استغث فاعنوني وان عصيت جنتوني وببانه كان المتقدم من انه ان كان صادقا لم يصلح للامانة
وان كان كاذبا لم يصلح اليه لانفاء العصمة واجبا بان على تقدير صحة تصدبه للنواضع وهضم النفس قد
في الحديث ان كل مولود له شيطان وقوله ان عصيت شيطنة لا يقضي صدقها وفوق الطرفين ومنها ما اشار
اليه بقوله ولقوله عم كانت بيعة ابى بكر فليست وفي الله شرها فمن عاد الى مثلها فافعلوه يعني انها كانت فجاء
وبغته عن خطا لا عن نكير وابتداء على اصل واجبا بان المعنى انها كانت فجاء وبغته وفي الله شر خلاف ذلك كما
يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبدل الكلمة وكيف يصومونه القديح في امانة الى بكر مع
من مبالغة في عظمتهم في انقضاء البيعة له ومن غير ورثة خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند مؤن في مخالفة
للامانة حيث قال وددت اني شئت رسول الله من هذا الامر فمن هو وكنا لا تنازع اهله واجيب بمنع

الحمد لله الذي جعل القرآن آية لمن آمن به
والذي جعل القرآن آية لمن كفر به
والذي جعل القرآن آية لمن آمن به
والذي جعل القرآن آية لمن كفر به

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

صحة الخبر وعلى نقد صحة راديه المبالغة في المبالغة ونفي الاحتمال البعيد ومنها ان خالف الرسول في استخلاص
والرسول مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامم لم يتخلف احدا واجب بان لا يتم انه لم
يتخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة فابا بكر واما عند الشيعة فعليا ومنها ان خالف
الرسول في توليته من عزله فانه في جميع امور المسلمين مع ان النبي عزله بعد ما ولاه امر الصدقات واجب
بانا لانم انه عزله عمر بن الخطاب رضي الله عنه شغلا كما اذا وليت احدا عملا فانه لم يبق من عامله فانه ليس من
العزل في شيء وايضا لانم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي مخالفة له وتولية لا تباعه وانما المخالفة اذا فعل ما
نهى عنه وترك ما امر به ومنها ان خالف من الله في الخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد النفوذ امر
النبي اب بكر وعمر وعثمان في ان ينفذوا جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي قضى فيه خيبر ينفذوا جيش اسامة
وكان الثلثة في جيشه وفي جملة من يجب عليه النفوذ معه ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي لان
عرضه من النفوذ من المدينة بعد الثلثة عنها بحيث لا يواشوا على الامانة بعد موت النبي ولهذا جعل الثلثة
في الجيش ولم يجعل عليا ووجب بجمع صحة ذلك وولي اسامة عليهم فهو افضل وعليه لم يول عليه احدا
وهو افضل من اسامة يعني في توليته اسامة عليهم دليل على تفضيلهم عليهم ولا شك لاحد ان عليا افضل
من اسامة فعليه افضل منهم فهو المعين للامانة ووجب بان توليته اسامة عليهم لو ثبت فلعلة لغرض غير
الافضل منه مثل كونه اعلم بقيادة الجيش ومنها ان اب بكر لم يول عملا في زمانه وعنه النبي الى مكة و
اعطاه سورة براءة ليقر على الناس فنزل جيشه بل امر بربذة واخذ سورة منه وان لا يقرأها الا هو و
واحد من اهله فبعث بها عليا و امره ان ياخذ من السورة ويقرأها في اهل مكة ووجب بان لا يتم انه لم
يول عملا في جوفه النبي فانه امره على الحجج في سنة شع من الهجرة واستخلفه في الصلوة في مرضه صلى
خلفه وايضا لانم انه عزله عن قراءة سورة براءة بل المروي انه ولاه الحج وادفنه بعلي لقرائة سورة براءة
وقال لا يؤدى عنى الارجل منى وذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا المواشي والعهد وكان لا يفعل
ذلك الا صاحب العمد او رجل من بني عامر فحبرى رسول الله صلى الله عليه وسلم على سائر عهدهم ومنها انه لم يكن عارفا
بالاحكام حتى قطع بسار سارق واخرن بالنار فحاجة السلي وقد نهى النبي عن ذلك وقال لا يعذب
بالنار والارث النار ولم يعرف الكلاله وهي من لا والد له ولا ولد وكل وارث ليس بولد ولا ولد فانه
سئل عنها فلم يقل فيها ثم قال اقول في الكلاله برأى فان اصبت في الله وان اخطأت في الشيطان ولا
ميراث الجدة سئلته جده عن ميراثها فقال لا احد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة
ومحمد بن سلمة ان النبي اعطاها السدي واضطرب في كثير من احكامه وكان يستفتي الصحابة وهذا دليل
واضح على ضرورة علمه فلم يصلح للامانة ووجب بان لا يتم انه لم يول احدا من جميع احكام الشرع حاضرة عند
على سبيل التفصيل فهم ولكن هذا ليس من خواص اب بكر بل جميع الصحابة مشاركون في هذا المعنى ولا
يقدر ذلك في استحقاق الامانة وان ارد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد في المسائل الشرعية والقدر

على معرفتها واستنباطها من مداركها فهو ثمرة وقطع بها سارق لعله من غلط الجلال واضيف اليه لا يصلح
القطع كان بامره ويحمل انه كان ذلك في المرة الثانية على ما هو راي اكثر الفقهاء. ولعمري انه فساد بالناظر من غلطه
في اجتهاده فكم مثله للمجهدين واما مسئلة الكلاله والحجة فليس بدعا من المجهدين اذ يبحثون عن مدارك
الاحكام ويسئلون من احاط بها علما ولهذا رجع على ما في بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم
علمه باحكام الشرع ومنها انه لم يجد خالدا ولا افترض منه حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طاعة للرجح
بامره لجلالها ولذلك ترجع بها من ليلته وضاجعها فاشاع عليه عمر قبله فضا صافق لا اغمد سيفه الله
على الكفار وانكر عمر عليه لك وقال الخالد لان وليت الامر لا قبلت بك وارجب بامنا لانهم انه وجبت له
الحمد والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تخلف من الردة وترجع بامره في دار الحرب لا من الميلا
المجهدين بها بين اهل العلم وقبل ان خالدا لم يقبل مالكا بل قبله بعض الصحابة خطأ لظنه انه اراد وكانت
مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدح في امانته ابى بكر ولا على قصده الى المفتح
بل انما انكر كما ينكر بعض المجهدين على بعض ومنها انه دفن في بيت رسول الله وقد نهى الله عن دخوله في
جبنه بغير اذن النبي واجيب بان الحجة كانت ملكا لعائشة وقد دفن فيها باذنها والمنع عن دخول المؤمنين
ببيت النبي بغير اذنه حال الجبنه لا يقتضي عدم دفن ابى بكر في بيته اذ كان ملكا لغيره ومنها انه بعث الى
بيت ام المؤمنين لما اشيع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من نبيها ثم واخرجوا عليها من
فاطمة عليها السلام فالتفت جنباً واجيب بان اخر على ما عن بيعة ابى بكر لم يكن غشاقاً ومخالفة وانما كان العذر
وطرقاً ولهذا اقتد به واخذ من غطائه وكان منقاداً الى جميع اوامره ونواهيه معقداً لصلابته لا سيما
وصحة بيعة قال خير هذه الامة بعد النبي ابوبكر وعمر ومنها انه رد عليه الحسن لما يبيع روثاً لما صدقوا
بعد البيعة لخطب الناس جأته الحسن والحسين عليهما السلام وقال هذا مقام جدنا ولست له اهل واجيب بمنع
صح الرواية ومنها انه ندب على كشف بيت فاطمة عليها السلام وقال لئن تركت بيت فاطمة فلم اكشف هذا
بل على خطائتي في لك واجيب بانه لم يثبت المكشوف عن الثقات واما مطاعن عمر فيها انه امر بجرم امره حاشا
واخرى مجنونة فيها على ما وقال في الاول ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل على حملها وقال في الثاني القلم
مرفوع عن المجنونة فقال عمر لا على هلك عمر واجيب بانه لم يعلم الحمل والمجنون وقوله لولا على هلك عمر
باعتبار عدم مبالغة في البحث حالهما يعني لو لم ينب على على تلك الحالة ورجحنا كان بناه من الاسف على ترك
المبالغة في البحث عن حالهما ما هو ارفع من حالة الهلاك ومنها انه شك في موت النبي حين فوض في الله ما
محمد ولا يترك هذا القول حتى يقطع ابداً رجالاً وارجاله ولم يسكن الى مواليه حتى تلا عليه ابوبكر انك
صيت وانهم مهيون في كافي لاسمع هذه الامة واجيب بان قصته في حال موت النبي لا يدل على جملته
بالفران فان تلك الحالة كانت له تشويش البال واضطراب الاحوال والذهول عن الجلبات والعقلة الواضحة
حتى انه قبل ان بعض الصحابة في تلك الحالة طرأ عليه الجنون وبعضهم صا اعمى وبعضهم صا اخرس وبعضهم

انك انما انقضت عدتها

بيان كيف انه رد الى فاطمة ثم كان يباينها بابي الحسين قال ابو بكر
رسول الله انه قال لا يجوز ابى بكر يبيع روثاً لما صدقوا
بكرهوا البيعة وهدوا ذلك الباب من

انك انما انقضت عدتها

لا يملكه الا الله تعالى
 لا يملكه الا الله تعالى
 لا يملكه الا الله تعالى

لا يملكه الا الله تعالى
 لا يملكه الا الله تعالى
 لا يملكه الا الله تعالى

لا يملكه الا الله تعالى
 لا يملكه الا الله تعالى
 لا يملكه الا الله تعالى

لا يملكه الا الله تعالى
 لا يملكه الا الله تعالى
 لا يملكه الا الله تعالى

لا يملكه الا الله تعالى
 لا يملكه الا الله تعالى
 لا يملكه الا الله تعالى

هام على وجه بعضهم صامقدا لا يقدو على الغنم وفي قوله كافي لم يسمع هذه الامة دلائل على ان سمعها
 وعلمها لكن فهل عنها وبجمل انهم من قوله نعم هو الله ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليطهر على الدين كله
 وقوله نعم ليطهرنهم في الارض انهم في الامام هذه الامور وظهورها غايب الظهور ومنها ان قال كل الناس
 من عر حتى المحدث في الحال لما منع من الغالات في الصدق روى انه قال يوما في خطبة من غالى في صدق ابنه
 جعلته في بيت المال فقال له امره كيف تمنعنا ما احل الله في كتابه بقوله نعم وان انتم احدكم قنطارا
 فقال هذا القول فاجابته فنهى عن بيعه بل انما نهاه على معنى انه وان كان جازا شرا فانه في اول نظر الامم
 المعاش وقوله كل الناس افض من عر فعلى طريق التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى ازوج النبي واخضع ومنع
 فاطمة واهل البيت من خيمهم ومنها انه فضح احد ما نهضت ومنها انه فضل في الضمة والعطاء الهيا
 على الانصاف والافاضة على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي ومنها انه منع المعنيين فانه
 صعد المنبر وقال ايها الناس ثلث كن على عهد رسول الله مانا انتم عنهن واحرقهن واعاقب عليهن
 وهي منعة النساء ومنعة الحج وحى على غير العمل واجيب عن الوجوه الاربعة بان ذلك ليس ما يوجب فيه
 فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية ليس بدع ومنها انه حكم في الشورى بضد الثواب فانه خالف
 النبي صحت لم يفرض لعين الامام الى اخيتا الناس وخالفوا بكر حيث لم ينقص على امانة واحد معينا فاختار
 الشورى جعل الامانة في سنة نفع واجيب بان ذلك ليس مخالفة في شئ كما قر من ان تنصير الى بكر
 على واحد معين ليس مخالفة للنبي ومنها انه خرف كتاب فاطمة عليها السلام على ما روى من ان فاطمة
 عليها السلام لما طالت المنازعة بينهما وبين اب بكر رد اب بكر عليها فذلك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت
 والكتاب في يدها فلقيها عمر فسلها عن شأنها فقصتها فاخذ منها الكتاب خرقه ودخل على اب بكر
 وماتت على ذلك وانقضا على منعهما عن ذلك واجيب عنه بمنع صحة هذا الخبر كيف لم يرويه احد من الثقات
 واما ما طعن عثمان فانه انما روى عثمان من ظهره فقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا فانه روى الوليد بن
 عتبة وظهر منه شر الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على كوفة فظهر منه اشره
 بل اهل الكوفة عنها وولى عبد الله بن ابي شريح مصر فاساء التدبير فشكاه اهلها ونظمو امه وولى معاوية
 الشام فظهر منه الفتن العظيمة واجيب عنه بانه انما ولى من وليه لظنه انه من اهل الولاية ولا اطلاع على السرائر
 وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقيق الفسق ومعاوية كان على الشام في زمن عمر ارضه وانما ظهر منه
 الفتن في زمان على ومنها انه اثار اهلهم واغارب بالاموال العظيمة وفرضا عليهم مبددا في الفتن حتى
 نقل انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار واجيب بانها لم يكن من بيت المال بل من خاصة نفسه وماله
 وثروته مشهور واثارا فان بابا موال خاصة مستحسن شرعا ومنها انه حرم الحى لنفسه عن المؤمنين وذلك
 خلاف الشرع لان النبي جعل الناس في الماء والكلاء شرعا واجيب بان اخذ الحى لم يكن لنفسه بل للغم
 الصدقة والجزية والضوال وكان ذلك في زمن الشينين ايضا الا انه زاد في عهد عثمان لا زباد

شوكه الاسلام ومنها انه وقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واخر مصحفه
 عما اذا حتى اصابه فتق وضرب باذر ونفاه الى الرتبة واجيب بان ضرب ابن مسعود ان صح فقد قبل ان لما اراد
 عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فابى ذلك ^{ما كان}
 فيه من الزيادة والنقصا ولم يرض ان يجعل موافقا لما اتفق عليه اجلة الصحابة فادبه عثمان لبقاد ولائم انه
 مات من ذلك ضرب عمار كان لما ذكر انه دخل عليه اساء عليه الادب اغلظ له في القول بما لا يجوز الاجترار
 بمثله على الائمة ولل امام الناديب لمن اساء الادب عليه وان افضى لك الى اهلا كه فلا اثم عليه لانه وقع من
 ضرره فعل ما هو جاز له كيف ان ما ذكره لازم على الشيعة حيث ووا ان عليهم قتل اكثر الصحابة حرة فاذا
 جاز القتل لمفسدة جاز الناديب بالطريق الاولى ضرب باذر لانه قد بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة وخذ
 الناس من ائب الشخين يقول لهم اربهم ما حدث الناس بعد ما شبد والبنيت ولبسوا الناعم وركبوا
 الخيل واكلوا الطيبات كاد يفسد باقواله الامور ويشوش الاحوال فاستدعاه من الشام وكان اذا راى عثمان
 قال يوم محي عليهم انا وجههم فتكوي عجايبهم وجنوبهم وظهورهم فضرب عثمان بالسوط على ذلك ناديبا
 ولل امام ذلك بالنسبة من اساء الادب عليه وان افضى لك الى اهلا كه ثم قال له اما ان تكف اما ان
 تخرج الى حيث شئت فخرج الى الرتبة غير منفي ومات فيها ومنها انه اسقط الفود عن ابن عمر ومنها انه اسقط
 الحد عن الوليد مع وجوبها عليهما اما وجوب الفود على عبد الله بن عمر فلانه قتل الحر من ان ملك اهوزو
 اسلم بعد ما اسير في فتح اهوزو اما وجوب الحد على الوليد بن عتبة فلانه شرب الخمر واجيب الاول بان جند
 وراى انه لا يلزم حكم هذا القتل لانه وقع قبل عقد الامانة وعن الثاني بان اخر الحد ليكون على ثبته من شربه
 الخمر وقبل ان يثبته فثوبه وال الامر الى على ع فخره هو ومنها انه خذ لثة الصحابة حتى قتل وقال امير
 المؤمنين على قتل الله ولم يدفن الى ثلث بعوان الصحابة خذ لوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلو لا علمهم
 باستحقاقه لذلك لما سألهم ما خبر نصرته سيما الخذلان وقول على ع قتل الله بشعر بان قتل كان محض عدا
 دهم الى ثلثة ايام دليل على شدة عظيم عليه وما ذلك الا لسوء طريفة غرضه واجيب عنه بان حدث
 خذلان الصحابة وتركهم دفنه من غير عذر لو صح لكان قد خافهم لانه ومحن لا نظن باليهاجرين والانصا
 عموا وعلى منصوص ان يرضوا بقتل مظلوم ودارهم ورك وفرضت جوارم سبهم من هو قاتل انما للبلد حيا
 وقائما وعما كفا طول النهار وذكر او صائما شرف رسول الله بانبثقة بشره بالجنة واشي غايه كيف يخذلونه وقد
 كان من ذمهم وطول العمر نصرتهم وعلوا سابقته في الاسلام وخائنة الى دار السلم لكنه لم ياذن لهم في المحاربة
 ولم يرض بما جاولوا من المدافعة مجانباعن اذ افتر الدماء ورضاء بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن
 والحسين عليهما السلام في الدفع عنه مفذرا وكان امر الله قد امد مفذرا ومنها انه لم يحضر المشاهد
 الثلثة واليه اشار بقوله وعابوا عنبث عن يد واحد البيعة اى بيعة الرضوان وذلك نقص بين حقته
 واجيب بان غيبته كانت باس النبوة وكفى به منقبته انه اقام يده في البيعة مقام يده وعلى ع افضل

الزيادة من ابواب الفوائد في سبب المذبذبة

كتاب جامع غريب في مناقب علي بن ابي طالب
 طاب ثراه

الفتوى الطائفة من القام في الفتوى في مناقب
 الامام زين العابدين

مع السيرة النبوية في مناقب النبي صلى الله عليه وآله
 ولهم في ذلك من فضلهم في مناقب رسول الله صلى الله عليه وآله
 من قبله في مناقب النبي صلى الله عليه وآله



الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقايح النبي باجمعها ولم يبلغ احد درجة في غزاه بدر وهي اول
 حرب امتحن به المؤمنون لقتلهم وكثرة المشركين فقتل على الوليد بن عتبة ثم ربيعة ثم شيبه ثم ابن ربيعة ثم
 العاص بن سعد ثم سعد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدى ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى
 قتل نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلاثة آلاف من الملائكة المومنين قتلوا النصف الاخر ومع ذلك
 كانت الراية في يد علي وفي غزاه احد جمع له الرسول من بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن
 طه وكان يسمى كبر الكلبة فقتله علي فاخذ الراية غيره فقتله علي ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى
 قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي فضره
 بالسهم والرمح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوا علي فظفر اليه النبي بعد افائه وقال له الفتيه
 فنهزمهم علي عنه وكان اكثر المقتولين منه وفي يوم الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم قتل المشركين وقتل عمرو
 عبدود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فامنع عنه المسلمون وعلي يوم مبارزته والنبي بمقعة
 ذلك لينظر صنع المسلمين فلما راي امتناعهم اذن له وعمره بعامته ودعا له فاحذفت له اذنه وادخله الى المبارزة
 المسلمون عنه كافة ما خلا عليا فانه برز اليه فقتله الله على يده والقتل حذيفة بيده لئلا يذبح ذلك اليوم
 اعظم اجر من عمل اصحاب محمد الى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد علي وقال النبي لضربه علي
 خير من عبادة الثقلين وفي غزاه خيبر واشتهر جهاده فيها غير خفي وفتح الله ثم على يده فان النبي حضر
 بضعة عشر يوما وكانت الراية بيد علي فاصابه رمد فلم ينسب اليه الراية ابدا وانشرف مع جماعة من
 منهم من خافين فدفنوا من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال لا تسلم الراية عند الى رجل يحب الله تعالى
 ورسوله ومحبا لله نعم ورسوله كرازا غير فرار ابني بعلي فقتله رمد فقتل في عينيه ودفع الراية اليه
 فقتل جبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح على الباب فقلعه فجعل جبر ا على الخندق وعبروا
 وظفروا فلما انصرفوا اخذ بهمينة ودحاها اذرعها وكان يغلقه عشرون رجلا وعجز المسلمون عن نقله حتى
 نقله سبعون رجلا وقال علي ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزاه حنين
 وقد سار النبي في عشرة آلاف من المسلمين فتعجبوا من كثرتهم وقال الرقيب الهم لقلته فانهزموا باجمعهم
 ولم يبق مع النبي سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابوسفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث وربيعة بن
 حرث وعبد الله بن نهر وعتبة ومصعب ابنا الهب فخرج ابو جزل وقتله علي فانهزم المشركون واقتل
 النبي وسارقو المد فقتل على منهم اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقايح
 الماثورة والغزاة المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون على افضل لقوله نعم فضل الله المجاهد بن علي
 القاعد بن درجة ولا تعلم لقوة حدسه شدة ملازمته للرسول لانه صغره كان حججه وفي كبره كان خشنا له
 يدخله كل وقت وكثرة استفادته منه لان النبي كان غايته الحرص على ارشاده وقد قال حين نزل قوله نعم وتبينها
 اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي وقال علي ما نبت بعد ذلك شيئا وقال لم يكن رسول الله الف

انما كان ذلك في ليلة اقامته في غزاه بدر
 لتوهم عارث كرون مردم را وقت كرون باي
 شنه

في الصحاح الزيادة في قوله لا اله الا الله محمد
 وفيه الامور دون الاحكام

كسب العلم بهم من

الكيفية في الفقه الاسلامي

كراة اهل البيت من القرارة

يقع ما يستلزمه في بعض النسخ

وقوله في تفسيره جازم في ما كتب في

كلفه

دخول ما بين ودر كرون في افلاح كرون

كراة كرون في دار كرون في دار كرون

وقال ابن مسعود يا خير مني اياي فقد كفرتم قال
قال فما كنت قال يا اخي اني انا اذ انكبت عنك فقالتم
يا سيد العرب قال فقلت يا اباي يا سيد العرب
قال فما سيد العالمين يا سيد العرب فاني لظن

مَسَاجِدُكُمْ كَمَا أَنْفَعْنَا لَكُمْ أَرْوَاحَنَا
فَمَنْ سَمِعَ الصَّغِيرَ وَالْأَكْبَرَ فَقَالَ هَذَا
خَبْرٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُ الْمَلَأُؤُسَ وَكَثُرَ عَلَى سَبِيلِ الْخَدِّ
وَالْبَيْتِ كَيْدُ الْعَوَالِمِ الْبَانِئِ إِنْ كُنْ أَنْفَعْنَا لَكُمْ أَرْوَاحَنَا
وَالْأَوَّلُ وَالْآخِرُ الْعَسَى أَنْ يَكُونَ لَكُمْ وَلَدٌ وَلَمْ يَكُنْ
أَوْ يَكُنْ غَضَبٌ مِنْهُمَا وَالْقُرْآنُ قَائِمٌ أَنْ يَكُونَ
أَنْفَعْنَا
أَلَمْ يَأْنِ أَنْ تَنْفَرُوا
فَمَنْ يَنْفَرُ مِنْكُمْ

لا عظمیٰ کی راہ میں گریں نہ دلاؤ اور نہ ہی گریں نہ دلاؤ
 صباوت و پنهان کردن لم
 الشہوتہ فرغ المادہ و نور و ہشاد حق
 الشوق از دہر و غرض

11/11/11

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

یہ سب کچھ

الغروب في شاطئ المنطقه الممتدة الى الزمان
البحر الغروب الى الرب

و شد بلازم

التبريد في الصيف
 الكتاب الفلاني
 وقد بلانم
 فوالله ما كنت أظن أني أجد
 ما هو هذا وهو يدان يا
 فوالله ما كنت أظن أني أجد
 ما هو هذا وهو يدان يا

[illegible][illegible]

وَمِنْ أَمْرِ الْمَدِينَةِ وَنُوحًا عَلَيْهِ السَّلَامُ
أَتَقَدَّرَ الْكَلْبُ الْكَانِي بِعَيْنِ عَدَمِ الْإِخْلَافِ عَلَيْهِمُ بِمَنْ يَنْقُصُ الْفَقْدُ وَالْأَسْرَارُ
الْمُسْلِمُونَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

الامام في نظام احوالهم في ايام عمر من فتح جانب المشرق الى الفتح في الشام وقطع دولة العجم وتل عرشهم الراشي اليها

الثابت الاركان ومن ثمة الامور وسياسة الجمهور واقاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن مقلع الدنيا وطبائنها وملادنها وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام وجع الناس على

واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجته في حياش المسلمين والانفاق في نصره الدين والمهاجرة بهجرتين وكونه خشنا للنبي على ابنه والاسحقاء من ادنى شين وتشر في قوله عثمان اخي ورفقي في الجنة وقوله

الا استحي من شجعي من ملائكة السماء وقوله انه يدخل الجنة بغير حساة والنقل المواتر دل على امانه لا احد عشر ولوجوب العصمة وانتفاها من غيرهم ووجود الكمال فيهم ذهب الامية الى ان الامام الحق بعد رسول الله

اشا عشر نفر على بن ابي طالب الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي بن موسى الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه حسن العسكري

ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدى صلوات الله عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالوارث نزل كل من ابنا علي من بعده وبرون عن النبي انه قال للحسين ع ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابوا ثمة تسعة ثمانية

وعن مرق انه قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود يقول لنا شاب هل يهلككم نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال انك لحدث السن وان هذا شئ ما سئل احد عنه نعم عبد الله بن عباس ان يكون بعدك اثنا عشر خليفة

عن نقباء بني اسرائيل وبشيتون ناره بانهم يحبون الامام العصمة وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجماعا فغيب العصمة لهم والازم خلو الزمان عن المعصوم فديننا استحالته واخر بان الكمال النفسانية والبدنية باجمعها موجود

في كل واحد منهم فهو افضل اهل زمانه فغيب الامانة لانه يبيع عقله رياسة المفضل على الفاضل ولا يخفى على ما فيه بعد الاطلاع على ما سبق ومحاربوا على كفره لقوله حرب حربي باعلى ولا شك ان محارب رسول الله

كافر بخالفه ففقه لان خفيته امامته واضحه فتابعته واجبه فمن خالفه يكون مخالفا للسبيل المؤمنين ومن تبع غير سبيل المؤمنين نوله ما نوله في فضله حجة وسائط مصرا والحق ان محارب علمه يكون مخطئا ظاهرا فيكون من الفئة الباغية ان كانت محاربة عن شبهة وكذا محارب كل واحد من خلفاء الراشدين وامامها الفقه فلا يخفى اما

ان يكون عن اجتهاد او لا فان كان الاول فالظان خطاه لا يثبت له الحق النفساني لانه مجتهد والمخطئ في الاجتهاد لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك في منقده وكذا مخالفة سائر خلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين

[illegible]

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه ان الفناء موجود وثابتها ان مناف لما سواه من الموجودات وثالثها انه ينفى به الموجودات جعل ابطال كل

احدها ان الفناء موجود وثابتها ان مناف لما سواه من الموجودات وثالثها انه ينفى به الموجودات جعل ابطال كل
منها وجهاً على ما ابطال ان الفناء موجود فلا بد لو كان موجوداً وقد كان معداً ما قبل والا لم يكن بافناء
فانها موجود الصلابة ما لذاته فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي والوجود لا يلزم
بقيل الوجود واما بسبب وجوده وح يستلزم الله والى هذا اشار بقوله ولا يستلزم انقلاباً لثبوتها والى
واما ابطال لان مناف لما سواه فلا بد ان كان قائماً بذاته كان جوهر فلا يكون ضداً للجوهر وان كان قائماً بغيره
فلا بد وان يكون قائماً بجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ايضاً ضداً للجوهر فلا يكون على التقدير
منافياً للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله لان ان قام بذاته لم يكن ضداً وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال ان ينفى
به الموجود فلا بد ان اعدامه لوجوده ليس من اعدام ذلك الموجود بل من اعدامه من الدخول في الوجود بل يقال هذا
من ذلك لما اشهر من ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله ولا تنفاه الا لو ثبت اثباتاً بقاء
لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين واثباته في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما
ابتداء او بواسطة ذهب طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم بذاته فاذا انقضى ذلك البقاء انقضى الجوهر والمضام
ابطل هذا المذهب قال في ابطاله واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين وذلك
لان البقاء لا يتحقق اما ان يكون جوهر او عرضاً فان كان الاول يلزم الترجيح من غير مرجح لانه يمكن ان يكون
كل من الجوهر من اعنى الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرط للآخر لا سحالة الدور فيكون
احدهما شرطاً للآخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطاً للآخر اولى من العكس وان كان
الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار ان يكون قائماً بذاته لا يكون في محل وبلغت كونه عرضاً يكون في محل
فيلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله اعدام الجوهر
لم يوجد البقاء فانقضى الجوهر فابطل المصداق ذلك المذهب بان حصول البقاء في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه
اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في محل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني فخص في الزمان
الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه بواسطة
وجوب بقاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة فاضته يثبت الجسم من غير محذور مع امكان
ولا يجب اعاده فواصل المكلف اختلاف في المعاد فاطبق الملبون على المعاد الجسماني وذهب طائفة من المحققين الى
ان المعاد النفساني والمراد به وجود الروح بعد موت البدن وخرابه ويمكن اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد
الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه لكن يجب ان يعتقد على الوجه الذي ذكره الانبياء عليهم السلام صانعين
وذهب طائفة الى نفيهما المصداق على وجود المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى وعد المكلف بالثواب على الطاعة
وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يضر الثواب والعقاب بعد الموت لا بعد الموت فيجب العود ايضاً
للوعد والوعيد والثاني ان الله تعالى كلف بالامر والنهي فيجب ان يصل الثواب والطاعة والعقاب على المعصية
فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالماً تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً وهذا البناء مبني على قاعدة

هذا هو الحق الذي لا ريب فيه ان الفناء موجود وثابتها ان مناف لما سواه من الموجودات وثالثها انه ينفى به الموجودات جعل ابطال كل
منها وجهاً على ما ابطال ان الفناء موجود فلا بد لو كان موجوداً وقد كان معداً ما قبل والا لم يكن بافناء
فانها موجود الصلابة ما لذاته فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي والوجود لا يلزم
بقيل الوجود واما بسبب وجوده وح يستلزم الله والى هذا اشار بقوله ولا يستلزم انقلاباً لثبوتها والى
واما ابطال لان مناف لما سواه فلا بد ان كان قائماً بذاته كان جوهر فلا يكون ضداً للجوهر وان كان قائماً بغيره
فلا بد وان يكون قائماً بجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ايضاً ضداً للجوهر فلا يكون على التقدير
منافياً للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله لان ان قام بذاته لم يكن ضداً وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال ان ينفى
به الموجود فلا بد ان اعدامه لوجوده ليس من اعدام ذلك الموجود بل من اعدامه من الدخول في الوجود بل يقال هذا
من ذلك لما اشهر من ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله ولا تنفاه الا لو ثبت اثباتاً بقاء
لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين واثباته في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما
ابتداء او بواسطة ذهب طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم بذاته فاذا انقضى ذلك البقاء انقضى الجوهر والمضام
ابطل هذا المذهب قال في ابطاله واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين وذلك
لان البقاء لا يتحقق اما ان يكون جوهر او عرضاً فان كان الاول يلزم الترجيح من غير مرجح لانه يمكن ان يكون
كل من الجوهر من اعنى الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرط للآخر لا سحالة الدور فيكون
احدهما شرطاً للآخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطاً للآخر اولى من العكس وان كان
الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار ان يكون قائماً بذاته لا يكون في محل وبلغت كونه عرضاً يكون في محل
فيلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله اعدام الجوهر
لم يوجد البقاء فانقضى الجوهر فابطل المصداق ذلك المذهب بان حصول البقاء في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه
اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في محل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني فخص في الزمان
الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه بواسطة
وجوب بقاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة فاضته يثبت الجسم من غير محذور مع امكان
ولا يجب اعاده فواصل المكلف اختلاف في المعاد فاطبق الملبون على المعاد الجسماني وذهب طائفة من المحققين الى
ان المعاد النفساني والمراد به وجود الروح بعد موت البدن وخرابه ويمكن اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد
الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه لكن يجب ان يعتقد على الوجه الذي ذكره الانبياء عليهم السلام صانعين
وذهب طائفة الى نفيهما المصداق على وجود المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى وعد المكلف بالثواب على الطاعة
وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يضر الثواب والعقاب بعد الموت لا بعد الموت فيجب العود ايضاً
للوعد والوعيد والثاني ان الله تعالى كلف بالامر والنهي فيجب ان يصل الثواب والطاعة والعقاب على المعصية
فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالماً تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً وهذا البناء مبني على قاعدة

التحسين والقبول العقليين وان العدل واجب على الله نعم كما هو مذهب المصنف والمخول المعاد الجسماني والروح كلاهما
 واقع اما الروح فلما ثبت من ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل قوله
 ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فحين يما انتهم الله من فضل وقوله
 يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستقل العقل باثباته لكن
 قد ورد في القرآن آيات كثيرة دلالة على اثباته بحيث لا يقبل التأويل منها قوله نعم من يحب العظام وهي
 ربيهم قل يحياها الله انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسبق قولون من يعيدنا قل
 الله فطرهم اول مرة احبب الانسان ان لن نجعل عظامه على قادرين على ان نسوي بنانه اذا كنا عظاما مخزاة
 وقالوا الجلودهم لهم شهدتم علينا انهم اجعلوا جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم نشق الارض عنهم سرنا ذلك
 علينا ليبر ونظير الى العظام كيف ننشئها ثم نكسوها لحما فلا يعلم اذا بعثنا في القبور الى غير ذلك مما لا يحصى
 فالمتعا الجسماني من ضروريات دين محمد لا ندر ممكن اخبر به الصادق فنجيب التصديق والايان بانهما قلنا
 ممكن لان المراد بجمع الاجزاء المنفردة وهو ممكن بالضرورة قوله ولا تجب إعادة فواصل المكلف اشارة الى جواز
 شبهة تقريها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا حتى صار جزءا لما كوى جزءا لاكل
 فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المظن او يعاد كل واحد منهما وهو محال لانهما لا يكون جزءا واحدا بعينه
 في آن واحد جزء في شخصين مباينين ان يعاد في احدهما وحده فلا يكون الاخر معاد بعينه وهذا مع افضا
 الى الترتيب بل امرج بثبت مفصودنا وهو انه لا يمكن إعادة جميع الابدان باعيانها كما نعلم بقدر الجواب ان
 المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لاجمع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء
 في الانسان لاكل فلا يجب إعادة فيه وهذا معنى قول المصنف ولا يجب إعادة فواصل المكلف ان كان من الاجزاء
 الاصلية للمأكول اعديته والافلا وعدم انحراف الافلاك وحصول الجنة فوقها وروام الجنة مع الاجزاء
 وتولد البدن من غير تولد وشاها القوي الجسمانية استبعادات اخرج المنكرون للمعاني على امتناع حشر
 الاجسام بانه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الروح الى البدن في عالم العناصر وهو الشاسخ وفي عالم
 الافلاك وهو يوجب انحراف الافلاك وهو محال بانه يلزم تولد البدن من غير التولد وذلك عند البعث
 وهو منتهى على امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن خصوها في عالم العناصر لانه في عالم الافلاك لانها لا تستمر
 لقوله نعم وجنت عرضها كعرض السماء والارض في الضرورة يكون فوق الافلاك اعني خارجا وذلك لان
 الفلك المحيط بجميع الافلاك محدة للجهات وبه ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع تابد الثواب العقاب
 بانه يلزم دوام الجنة مع الانحراف وعدم شأها القوي الجسمانية لان وصول الثواب انما ووصول العقاب با
 لنفسه الى البعض انما يوجب التحركات الغير المنتهية واجاب المصنف عن هذه الوجوه بانها استبعادات ولا
 امتناع في شيء مما ذكر فان الافلاك حادثه كما ذكر فيكون عدمها جائزا فكان انحرافها انما جائزا على ان عود
 الروح الى البدن في عالم العناصر لا يوجب الشاسخ وحصول الجنة فوق الافلاك جائزا وما ذكر من حديث

ان النفس الرفع من الارض بعينها كما في الجنة والجنة
 كونه رافعا بعد الفطوح والافلاك العظام كغير
 من غير انفس
 لست ان عظام المسكوت فيها من غير انفسها ولا يوجبها على
 لست في العود اسرع من
 ان السوء انما اراد عليهم ان لا يكونوا في الارض ولا في الجنة
 والافلاك كغيرها من العظام في جوع
 ان السوء انما اراد عليهم ان لا يكونوا في الارض ولا في الجنة
 والافلاك كغيرها من العظام في جوع

روح البوعجب في الخلف المظن في ذلك المصنف

لا يستحق الثواب الا بالواجب لا بالندوب

المحدد فهو مسئلة فلسفية لا سلمها وروام الحيوة مع دوام الاحراق ممكن والولدا بهم ممكن كما في حق آدم عليه السلام والقوى الجسمانية قد لا يتناهي انفعالها وكذا فعلها بواسطة وبسحق الثواب هو النفع المستحق المقارن للعظيم والاجلال والمدح وهو قول يبنى عن ارتفاع حال الغير مع قصد الى الترفع فيه بفعل الواجب المندوب بفعل ضد الفبيح وهو تركه على مذهب من يثبت الترتب ضد الاخلاق بى اى الفبيح بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجبه بمعنى بشرط في استحقاق الفاعل الثواب المدح بفعل الواجب بفعل الواجب لوجوبه او لوجبه وجوبه والمندوب كل اى بشرط في استحقاق الفاعل الثواب المدح بفعل الواجب بفعل الواجب لندبه او لوجبه ندبه والصد لا يترك فبيح اى انما يستحق فاعل ضد الفبيح الثواب المدح اذا فعله لانه ترك فبيح والاخلال بى اى الفبيح لانه اخلال بى فانه اذا فعله لانه اخلال بالفبيح يستحق الثواب المدح فانه لو فعل الواجب والمندوب لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا بهما وكذا لو ترك الفبيح او اخل به لغرض آخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب انما يستحق الثواب المدح بفعل الطاعة لان الطاعة مشقة الزمها الله ثم للمكلف وظان المشقة من غير عوض فلم وهو فبيح لا يصد عن الحكم والعرض لا يكون الا فاعلا ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به لكان التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول يبنى عن انضاع حال الغير مع قصد بفعل الفبيح والاخلال بالواجب لا سيما على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق لها العقاب فانه سيعذر عن فعلها وبغير الج فعل ضدها واللفظ على الله واجب ولذا لا يسمع من القرآن والاحاديث على ان فعل الفبيح والاخلال بالواجب سببا لاستحقاق العقاب لما كان الفاعل ان يقول لو كان الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالفبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب بالفبيح كان مستحقا للمدح والذم اية فليزم اجتماع الاستحقاقين اى استحقاق المدح والذم في مكلف وهو منتهى اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبار استحقاق المدح باعتبار الاخلال بالفبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب ايجاب المشقة في شكر النعم فبيح ذهب القائلين الى ان ايجاب هذه التكليفات مع شكر النعم التي انعم الله بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا في المصطلح بان ايجاب المشقة في شكر النعم فبيح عند العقلاء اذ فبيح عقلا ان نعم الانسان على غيره نعمة فرب مكلفه وجوب عليه شكره على تلك النعمة من غير ان يصل اليه ثواب الفبيح لا يصد عن الله ثم فنعين ان يكون ايجاب التكليف لاستحقاق الثواب لقضاء العقل بمر مع الجهل دليل آخر على بطلان هذا المذهب بقوله ان العقل يقضي بوجوب شكر النعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب الشكر مع الجهل بالتكاليف بوجوب الحكم بان التكليف ليس بشكر الا قول فيه منع وظو بشرط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب او المندوب او الاخلال بى اى بالفبيح شافا اذ المقضي لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى الثواب ولا بشرط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الندم على فعل الطاعة فان الطاعة حاله صدورها عن الفاعل بمنع الندم عليها فلا فائدة في اشتراط رفعه مع انها سبب لاستحقاق الثواب نعم رفع الندم

شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في استحقاق الثواب انتفاء النفع العاجل اذا فعل الفعل المكلف^{للموجب}
 اي اذا اوقف لوجه الوجوب وللوجوب لوجه الندب والالتزام ويجب ان الثواب بالنعيم والعقاب بالاهانة للعلم
 الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهاب المعنزة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالنعيم والعقاب يجب ان يقترن
 بالاهانة واختاره المصنف واحتج عليه باننا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف فانه يستحق النعيم
 الاجلال وكل من فعل الفعل الطيب فانه يستحق الاهانة والاستحقاق ويجب لهما ذهاب المعنزة الى ان يجب
 دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل المحجهم واختاره المصنف واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة
 وكذا دوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة ويترجمه عن المعصية فيكون لطفاً ولطف واجب
 واليه اشار بقوله لا شئنا له على اللطف الثاني ان المدح والذم دأبنا ان اذ لا وقت لا يحسن فيه مدح الطبع وذم العا
 وهما معلولا للطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد العلولين يستلزم دوام العلول الآخر
 واليه اشار بقوله ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعاً لم يحصل صاحبه الا بالانقطاع العقاب
 لو كان منقطعاً لم يحصل صاحبه السرور بالانقطاع فلم يكن الثواب العقاب الصبر عن ثوب لكن يجب خلوصهما
 لما شئنا من هذا البحث والى هذا اشار بقوله وحصول نفيهما لولا ان اي يلزم بانقطاع الثواب انقطاع النفع
 حصوله لانه لا يكون نفيهما وبانقطاع العقاب ان يكون الضرر وحصول نفع السرور الذي هو نفيهما
 ويجب خلوصهما اي خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلا بد ان يكون خالصاً لكان انقص لا
 من العوض والفضل اذا كانا خالصين وان غير جاز والى هذا اشار بقوله والا لكان الثواب انقص حالاً من العوض
 والفضل على تقدير حصوله اي حصول الخلو فنهما اي في العوض والفضل واما العقاب فلا بد ان يدخل في باب
 من الثواب فيجب خلوصه بالطريق الاولى والى هذا اشار بقوله وهو ان يدخل في باب الجزع ولما كان لفائلاً ان يكون
 ان الثواب لا يخلص عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فكل من ادنى مرتبة يكون مغنا اذا شاهد من هو
 اعلى درجة ولا بد ان يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله نعم ويجب عليهم الاخلال بالعباد وكل ذلك مشقة فلا
 يكون الثواب خالصاً من الشوائب انهم فان اهل النار لم يكونوا بالعباد فيجب ان يشاءوا ان يكون عقابهم
 خالصاً عن ثوب من الثواب اجاب عنه فقال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الا رتبة من رتبة فلا يكون مغنا
 بمشاهد من هو اعظم درجة منه وبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغنائهم بالثواب نفى عنهم مشقة
 ترك العباد واهل النار ملجأون الى ترك العباد فلا يشاءون ان يكون عقابهم خالصاً عن ثوب ويجوز توقف
 الثواب على شرط ولا لا يثبت العارف بالله نعم خاصة ذهاب المعنزة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف
 على شرط واختاره المصنف واحتج عليه بان لا يجوز توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله نعم وحده من غير
 ان يصدق النبي في رسالته مثابا والثاني بطا بالانفاق بيان الملازمة ان العارف بالله نعم وحده من غير
 وان لم يصدق النبي والاحباط لا استلزام النظم لقوله نعم فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ذهاب المعنزة
 الى الاحباط والكفر على معنى ان المكلف بسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتأخرة وبكفره بزيادة المتقدم

ان يصدق النبي في رسالته مثابا والثاني بطا بالانفاق بيان الملازمة ان العارف بالله نعم وحده من غير

بالاحباط والكفر على معنى ان المكلف بسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتأخرة وبكفره بزيادة المتقدم

ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب فهو بالاول
او بالعكس وهو المظن وبانه لو لم ينقطع عذابه بلزم انه اذا عبد الله مكلف مدفعه ثم عمل كية في آخر عمره لا ينقطع
عذابه وهو يبيع عقلا والسمعيات منا وله ودوام العقاب مختص بالكافر السعيا التي مثل المعترلة بها
انقطاع عذاب صاحب الكبرة مثل قوله نعم ومن يعص الله ورسوله فان لنا اجره من غير حساب ولا يقبل منا
متعدا اجر او جنة خالدا فيها ومن يعص الله ورسوله فان لنا اجره من غير حساب ولا يقبل منا
او يحل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب العقاب ينبغي ان يكونا دائمين لما تقدم فان اريد دوام
العقاب وام عذاب الكفار فم والافنيوع والعفو واقع لا نهضة نعم فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه تركه المكلف
فحسن اسقاطه ولا نه احسا والسمع الشفقت الاله على ان الله نعم يعفو عن الصغار ومطوع الكبار بعد
التوبة ولا يعفو عن الكفر قط واختلفوا في جواز العفو عن الكبار بدون التوبة فذهب جماعة من المعترلة الى انه
جائز عفا عن غير ما يرب سمعا وذهب الباقيون الى وقوعه عقلا وسمعا واخاره المص والجمع على وقوعه عقلا
بان العقاب حق الله نعم فجاز له اسقاط حقه وبان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله نعم باسقاطه
وكل ما كان كك فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن فهو واقع ولا ن العفو حسن والاحسان على الله نعم واجب
وعلى وقوعه سمعا بالدلائل السمعية مثل قوله نعم ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وقوله نعم يا عباد الذين اسرفوا على انفسهم لا ينفذوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك
من النصوص فان قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغار وعن الكبار بعد التوبة فلما هذا مع كونه
عن الظاهر من غير دليل ومخالفة لا فويل من بعدد من المفسرين بلا ضرورة مما لا يكاد يصح في بعض الايات
كقوله نعم ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية فان المغفرة بالتوبة نعم الشرك وما دونه فلا يصح التفسير بانها
لما دونه وكذا يصح كل واحد من العصاة فلا يلايم التعليق لمن يشاء المفسر للمعصية على ان تخصصها اخلا
بالمقصر اعني هو بل شان الشرك ببلوغه النهاية في الفجح بحيث لا يغفره ويغفر جميع ما سواه والاجماع على
الشفاعة وقبل لزادة المنافع وبطل منافي حقه انفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله نعم عني ان
يبعثك ربك مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعترلة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع
للمؤمنين المستحقين للثواب ابطلة المص بان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنها اشافين
للمسي لاننا نطلب زيادة المنافع له وهو مستحق للثواب التالي بطلان الشفع اعلى مرتبة من الشفوع له وهي
المطاع لا يستلزم نفى المحاب اشارة الى جواب بل المعترلة تقرهم ان الله نعم قال ما للظالمين من جيم ولا
شفيع يطاع نفى الله نعم بقول الشفاعة عن الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة ونظر في جواب
انه نعم نفى الشفيع الذي يطاع ونفى الشفيع الخاص لا يستلزم نفى الشفيع مطلق وباقي السمعيات منا وله بالكفا
اشاره الى جواب اسئلة لهم بمثل قوله نعم وما للظالمين من انصا وقوله نعم يوم لا يخفي نفس عن نفس شيئا وقوله
فما تقدمم شفاعته الشافعين تقرهم الجواب ان هذه الايات منا وله بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة

لا تعبدوا لشيء من دونه
 كل شيء جابر بفضله وقدره
 كل شيء ذو خسران به سمره لو لم يعلم
 محبوه من محبتهم افرز من شفعه منكم
 وما به محبتكم افرز من شفعه منكم
 عالا يا الورد في صوم القديس
 قل صل وكلام المخلص لا ينفك
 لان كل شيء قد باعتم ولا يابى
 رعد من محبتكم فانتم تخلصون
 فتمت زينة من شمس بعد العداوة
 رعد صدركي

على ان لا يتم العموم الارضان والاحوال وان سوا الكلام لعموم السلب لعموم العموم وايضا الظاهر على الاطلاق
هو الكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة بما ينبت عن مدافعة ومغال
وقيل في اسقاط المضاعف والمقصود الشفاعة فيها وثبت لثاني لمره لقوله اخرجت شفاعتي لاهل الكبار من امية
ذهب ثمة الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضاعفهم والحق عند المصنف صدور الشفاعة فيها
اي زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضاعفهم اذ ينفى شفع فلان لفلان اذ اطلب له زيادة منافع واسقاط مضاعف
اقول وجع يعود وجه الابطال المذكور اعني لزوم كوننا شافعين للنبي ويمكن الجواب عنها باعتبار زيادة قد
فيها اعني كون الشفيع اعلا حاله من المشفوع له فربما ثبت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي بقوله اخرجت
شفاعتي لاهل الكبار من امية والنوبة وهي الندم على المعصية في الحال والغرم على تركها في الاستقبال
والتحقيق ان ذكر الغرم انما هو للتقيد والبيان لا للتقيد والاحراز اذ الندم على المعصية لغيرها
لا يخرج عن ذلك الغرم البتة على تقدير الخطر والافتقار واجبه عقلا لدفع الضر الذي هو العقاب والخوف
منه ودفع الضر واجبا بدفع به الضر انما يكون واجبا ولو جوب الندم على كل فبيح واخلاقا بواجب هذا
عند المغنلة القائلين بالحسن والفتح العقلية واما عند الاشاعرة فوجبها بالسمع لقوله نعم توبوا الى الله
جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك ويندم على الفبيح لغيره والالافقت التوبة فان ندم على المعصية
لا ضرر لها بدينه واخلاقها بعرضه واما له او لغرض آخر لا يكون تابيا وخوف النار ان كان الغاية فكل يعني
ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذ اندم عليها لاضررها بالبدن لما ذكرنا من ان التوبة
هو الندم لغير المعصية لا لغرض آخر وكل الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا كان لانه
اخلاقا بالواجب اما اذا كان الندم عليه لخوف المرض والنقص بالارضة والخوف النازل لم يكن توبة
فلا يصح من البعض ان ثبت ان الندم على فعل الفبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه
فبيح واخلاقا بلزم ان لا يصح التوبة من بعض الفبيح دون بعض لانه اذا اندم من فعل فبيح دون فبيح يظهر منه
ليرتد على الفبيح لغيره بل لا ريب في بعض دون بعض وهذا مذهب هاشم وذهب ابو على الى انه يصح
التوبة من فبيح واجتنب عليه بان الندم على فبيح دون فبيح يصح كما ان الايمان بالواجب دون واجب يصح وذلك
لانه كما يجب عليه ترك الفبيح لغيره فكذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لم يترك الفبيح في
الفبيح عدم صحة الندم على فبيح دون فبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الايمان بالواجب دون
واجب رد المصنف بقوله ولا يتم القياس على الواجب للفريق بين المفلس والمفلس عليه فان ترك الفبيح
لكونه نفيا لا يحصل الا بترك جميع الفبيح بخلاف الايمان بالواجب لكونه اثباتا يحصل بايمان بالواجب دون
واجب اقول فيه نظرا لان الكلام في الواجبات التي صدرت من الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة
والصوم والزكاة مثلا لا افراد واجب امر الشارع بالايمان باحد منها لا على التقين كاعناق وقبة ابي
وقبة كانت والظان الامثال لا يحصل بايمان واحد منها بل بايمان الجميع كما في ترك الفبيح من غير فرق ولو

النجى التوبى
معيان
بيان

في توبى نفع الله للنبي
نحو ما عرفت ونسب التوبة
نحو ما عرفت ونسب التوبة
نحو ما عرفت ونسب التوبة

ونسب التوبة
نحو ما عرفت ونسب التوبة
نحو ما عرفت ونسب التوبة
نحو ما عرفت ونسب التوبة

اعتمد الحسن فيه لصحة التوبة اي لو اعتمد الثابت في بعض العبايح المحسنة توبته عن جميع اعقده فيكون
فيما اعتمد حسنه خصوص شرط التوبة وهو الندم على الفبيح لفبيحه وكذا المستحضر في ذل السحفر الثابت احد ^{الفعلين}
ولست اعظم الاخر من حيث الفبيح حتى اعتمد بالحضرة وجوده بالنسبة الى العظمة كالعدم وتاب عن العظمة دون
الحضرة يصح توبته لانه تاب عنه لفبيحه كمن قتل ولدا غيره وكسر قلمه فتاب عن قتل الولد دون كسر القلم ^{لانه}
والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يثبت عليه اي على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الا
لاستقاء ترجيح الداعي بالنسبة اليه وان اشترك الداعي في الندم على الفبيح لفبيحه ولا يلزم من ذلك ان يكون
الندم على البعض كذلك محققا معه لرجح لا لفبيحه اذ لا يخرج الداعي بهذا الرجح عن الاشتراك في كونه داعيا
الى الندم على الفبيح لفبيحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل فان الافعال يقع بحسب الدواعي فاذا كان داعية
بعض الافعال دلجة على داعية بعض آخر اخضر الفعل الذي يكون داعية راجحة بالوقوع ولذا اشترك مع غيره في الدواعي
اقول لا يخفى على المتأمل ان محض ما ذكره من التحقيق عدم الفرق بين ترك الفبيح والامتنان بالواجب كما ذكره
ابو علي فاخر كلامه بخالف له ولو اشترك الرجح اشتراك وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض توبته
بنحو كلام امير المؤمنين واولاده عليهم السلام وهو ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض ولا يلزم احكامه بمقتضى
الكفر على الثابت منه المقيم على صغيرة والذنب كان محطه منه من فعل فبيح كفي فيه الندم والعزم كلمة ارتكاب
الفرار من الخوف قد ينصرف الى امر زائد كسليم النفس للحمية الشرب وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقا
وفضائه وعدمها بمعنى ما ينبغي ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخل في اخراجها فالذنب ياق الى
ان يؤدى منه ما يجب فضاؤه فاذا قضى سقط كالصوم والصلوة ومنه ما لا ينبغي ولا يقضى بالاحتياط
عنه مجرد الندم والعزم كما اذا تركت صلوة العبد او صلوة المجاورة وان كان الذنب من ادنى استيعابا
الى صاحب الحق ان كان ظاهرا او مكن الاصل البقاء صاحب الحق واداره والاصل انما يكون برد المال وتسلم
المال او العضو الى ولي الجناية لا لاقتصاص والعزم عليه مع التمسك اي تعذر الاصل بان لا يفي صاحب
ولا وارثه واستدعي الارشاد واذا كان الذنب اضلا لا وبيد ذلك التذكير انما من تسليم النفس واداء الواجب
او فضائه واصل الحق الى صاحبه والعزم عليه وفرض ذلك جزء من التوبة بل واجب خارج عن التوبة فتركه لا
يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان العاقل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته
في حق الله وكان ضعفه القصاص من مستحقة معصية مجردة بسند عن ابن ابي عمير لا يفتح في التوبة عن القتل
ويجب الاعتذار عن المغتاب مع بلوغه اي اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الادعي هو الاغتصاب حيث المغتاب
الاعتذار من اغتصابه ان بلغ الاغتصاب اليه لانه اوصل اليه ضرا من الغم بسبب الاغتصاب فوجب عليه الاعتذار
عنه ولا يجب تفصيل ما اغتصابه به الا اذا بلغه على وجه الخش وان لم يبلغ اليه لا يلزم الاعتذار لانه لم يمسك
بسبب الاغتصاب فاما ان كان يوجب كلا القسمين التوبة لانه خالف فيه نفسه نعم حيث قال ولا يغيب بعضكم بعضا
احدكم ان باكل لحم اخيه ميتا فكرهوه وفي اجاب التفصيل مع الذكر اشكال في بعض المغتصبين الى انه يجب

مغتاب غيبته من اغتصابه ليس من اغتصابه



في قوله تعالى ان كان يعلم الفبايح مفعلا وان علم بعضها مفعلا وبعضها مجمل وجب التفصيل
 فيما علم مفعلا وقال المصنف اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على كل بيع صدر منه وان لم يذكر مفعلا
 وفي وجوب التجديد ايضا اشكال قال بعض المعنلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة
 لانها اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان مشتملا لها فراجبا لها وذلك باطل للندم ورجوع الى الاصرار وقال
 المصنف اشكال لاننا لا نعلم انه لو لم يندم عليها اذا ذكرها لكان مشتملا لها اذ بما يضرب عنها صفحا من ندم
 عليها ولا استنهاؤها ولا ابتهاج بها وكذا المعلول مع العلة اي فيه ايضا اشكال فانه اذا صد العلة عن المكلف
 وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلول له يجب الندم على الرمي
 والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على الرمي وكذا وجوب سقوط العقاب بها فيه ايضا
 اشكال ذهب بعض المعنلة الى انه يجب على الله نعم ان يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم
 واجحوا بان العاصي قد بذل وسعة في التوبة والندم ان يسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء
 اليه يسقط ذنبه بالضرورة واضرب بان من اساء الى غيره وهناك حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب حكم العقل
 قبول اعتذاره بل بخلاف ذلك الغير انشاء صريح وان شاء جازاه والعقاب يسقط بها لا بكثرة توباتها الخلفوا
 في سقوط العقوبة فعند بعض المعنلة بكثرة توب التوبة وعند اكثرهم بنفس التوبة واختاره المصنف واخرج عليه
 بانه لو كان بكثرة التوب لما وقعت محبة بدون التوب لكنها قد تقع والى هذا اشار بقوله لانها تقع محبة
 ولما يفرق بين التوبة المقدم على المعصية والتوبة المتأخرة عنها في اسقاط عقابها كما في الطاعات التي
 يسقط العقوبات بكثرة توبها واللازم بطل القطع بان من تاب من المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب
 الشر الى هذا اشار بقوله ولولا ذلك لانتفى الفرق بين المقدم والمتأخر ولما اختلفت التوبة عن معصية
 معينة يسقط عقابها في اخرى لان نسبة كثرة التوب الى الكل على التوبة والى هذا اشار بقوله لا يختص
 اي لولا ذلك لانتفى الاختصاص واجتنب الآخرون بانه لو كان بنفس التوبة لسقطت بوبية العاصي عند معانته التوبة
 واشار المصنف الى جوابه بقوله ولا تقبل في الآخرة لانتفاء الشرط فان ندم العاصي عند المعانعة ليس بها عتق
 القبر واقع لا مكانه وتواتر السمع بوقوع عذاب القبر للكافر والفاسق مما اتفق عليه كلف لا من قبل ظهور
 واتفق عليه الاكثر بعده وانكره ضراب بن عمرو وبشر المديني واكثر المتأخرين من المعنلة والمثبتين انهم يمكن
 به الصائم اما مكانة فقط واما اجبا الصادق به فله قوله نعم النار يهوضون عليها عتقا وعشيا ويوم يقوم
 الساعة ادخلوا ال فرعون اشتد العذاب عطف في هذه الآية عذاب الفاسق على العذاب الذي هو ضرر النار
 صباحا ومساء فاعلم انه غيره وقبل فيام الساعة في القبر وله قوله نعم حكاه ابن رتبة امتنا اثنتان حبسنا
 اثنتان واحد المحبوس ليس الا في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالعذاب ايضا وللأحداث المتواترة المعنى
 كقوله القبر ووضوه من رباب الجنة وحفرة من حفرة النيران وكما روى انه من يقبر بين فقال انهما بعد بان و
 ما بعد بان عن كبره بل لان احدهما كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وكقوله

الثاني الندم على التفصيل ان كان يعلم الفبايح مفعلا وان علم بعضها مفعلا وبعضها مجمل وجب التفصيل
 فيما علم مفعلا وقال المصنف اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على كل بيع صدر منه وان لم يذكر مفعلا
 وفي وجوب التجديد ايضا اشكال قال بعض المعنلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة
 لانها اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان مشتملا لها فراجبا لها وذلك باطل للندم ورجوع الى الاصرار وقال
 المصنف اشكال لاننا لا نعلم انه لو لم يندم عليها اذا ذكرها لكان مشتملا لها اذ بما يضرب عنها صفحا من ندم
 عليها ولا استنهاؤها ولا ابتهاج بها وكذا المعلول مع العلة اي فيه ايضا اشكال فانه اذا صد العلة عن المكلف
 وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلول له يجب الندم على الرمي
 والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على الرمي وكذا وجوب سقوط العقاب بها فيه ايضا
 اشكال ذهب بعض المعنلة الى انه يجب على الله نعم ان يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم
 واجحوا بان العاصي قد بذل وسعة في التوبة والندم ان يسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء
 اليه يسقط ذنبه بالضرورة واضرب بان من اساء الى غيره وهناك حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب حكم العقل
 قبول اعتذاره بل بخلاف ذلك الغير انشاء صريح وان شاء جازاه والعقاب يسقط بها لا بكثرة توباتها الخلفوا
 في سقوط العقوبة فعند بعض المعنلة بكثرة توب التوبة وعند اكثرهم بنفس التوبة واختاره المصنف واخرج عليه
 بانه لو كان بكثرة التوب لما وقعت محبة بدون التوب لكنها قد تقع والى هذا اشار بقوله لانها تقع محبة
 ولما يفرق بين التوبة المقدم على المعصية والتوبة المتأخرة عنها في اسقاط عقابها كما في الطاعات التي
 يسقط العقوبات بكثرة توبها واللازم بطل القطع بان من تاب من المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب
 الشر الى هذا اشار بقوله ولولا ذلك لانتفى الفرق بين المقدم والمتأخر ولما اختلفت التوبة عن معصية
 معينة يسقط عقابها في اخرى لان نسبة كثرة التوب الى الكل على التوبة والى هذا اشار بقوله لا يختص
 اي لولا ذلك لانتفى الاختصاص واجتنب الآخرون بانه لو كان بنفس التوبة لسقطت بوبية العاصي عند معانته التوبة
 واشار المصنف الى جوابه بقوله ولا تقبل في الآخرة لانتفاء الشرط فان ندم العاصي عند المعانعة ليس بها عتق
 القبر واقع لا مكانه وتواتر السمع بوقوع عذاب القبر للكافر والفاسق مما اتفق عليه كلف لا من قبل ظهور
 واتفق عليه الاكثر بعده وانكره ضراب بن عمرو وبشر المديني واكثر المتأخرين من المعنلة والمثبتين انهم يمكن
 به الصائم اما مكانة فقط واما اجبا الصادق به فله قوله نعم النار يهوضون عليها عتقا وعشيا ويوم يقوم
 الساعة ادخلوا ال فرعون اشتد العذاب عطف في هذه الآية عذاب الفاسق على العذاب الذي هو ضرر النار
 صباحا ومساء فاعلم انه غيره وقبل فيام الساعة في القبر وله قوله نعم حكاه ابن رتبة امتنا اثنتان حبسنا
 اثنتان واحد المحبوس ليس الا في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالعذاب ايضا وللأحداث المتواترة المعنى
 كقوله القبر ووضوه من رباب الجنة وحفرة من حفرة النيران وكما روى انه من يقبر بين فقال انهما بعد بان و
 ما بعد بان عن كبره بل لان احدهما كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وكقوله

استنزهها

اعلم ان كل مطلق يرتفع الى اخره
 فلو كان كذلك لكانت كل حقيقة
 وبيانها على قدر ما يرتفع الى اخره
 كذلك فلو كان كذلك لكانت كل حقيقة
 ما علموا فانه لا ينظر الى كل حقيقة
 على قدر ما يرتفع الى اخره
 ولو لم يكن كذلك لكانت كل حقيقة
 في كل واحد من هذه الحقائق
 وهو سائر الحقائق ويعرف ان
 بعد كل حقيقة من الحقائق
 وان لم يكن كذلك لكانت كل حقيقة
 الاخرى والافعال
 وهو لم يكن الا صفة من الافعال
 الموقوفة الا صفة من الافعال
 وليس هو الفاعل وهو لم يكن
 ان يقول ومن ان يقول ومن ان
 فلو لم يكن كذلك لكانت كل حقيقة
 فلو لم يكن كذلك لكانت كل حقيقة
 فلو لم يكن كذلك لكانت كل حقيقة

استترهوا عن البول فان عانة عذاب القبر منه وكفوله في حق معدن معاذ لقد صنعت الارض صنعتها خلف بها ضلوعه المعبره لك من الاحاديث الصحاح واجمع المنكرون بقوله لا بدوتون فيها الموت الا الموتى الاولى ولو احيوا في القبر لذافوا موتهم واجاب ان ذلك وصف لاهل الجنة وضمير فيها للجنة اي لا بدوت اهل الجنة في الجنة الموت فلا يقطع نفهمهم كما انقطع نفهم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء مؤنة اخرى بعد المسئلة وقبل دخول الجنة واما قوله نعم الا الموتى الاولى فهو تأكيد لعدم مؤنة في الجنة على سبيل التعليق بالتح كانه قبل لو امكنه وقم الموتى الاولى لذافوا الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يصور موتهم فيها قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسككم بها اذ اليركس مخالفة للعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه محببنا وطلبها وصر فيها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها ودليل مخالفتها للعقول اننا نرى شخصا يصلب ببقى مصلوبا الى ان يذهب اجزؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسائلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفطة ظاهرة وابلغ منه من آكله السباع والطير وتفرقت اجزؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق قصار ماد او ذرى في الريح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فاننا نعلم عدم احياؤه ومسائلته وعذابه ضرورة وقد تجر الاصحاب القضي عن هذا فقال القاضي واباعة في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء والمسائل مع عدم المشاهدة كما في صاحب المسكن فانه حتى مع اننا لا نشاهد جونه وكما في رؤبة النبي جبرئيل وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عليهم واما الصورتان الاخرتان فان العنك بهما مبني على اشراط البنية في الحيوة وهو ثم عندنا فلا يبعد في ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المنفردة او بعضها وان كان خلافا للعادة فان خوارق العادة غير مستغنة في مقدور الله ثم وسائر السمعيات من الميزان والصرط والحسار وتطائر الكتب مكتبة دل السمع على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب السنة وانفقد عليها اجماع الامة فنجب التصديق بها اما الميزان فقد قال الله ثم ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فاما هارئة وذهب اكثر المفسرين الى انه ميزان له قننا ولسان وشاهدين وعماد عمل بالحققة لا مكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكر بعض المغيرة ذهبا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا الت وتلاشت بل المراد به العدل انشا في كل شئ ولذلك ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقبل هو الادراك فميزان الانوار ان الصبر والاصوات السمع والطعم والذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بانهم يعنون صحايف الاعمال وقيل بل يجعل الحسن اجساما نورانية والسيئات اجساما مظلمة واما لفظ الجمع فلا استعظام وقبل لكل مكلف ميزان واما الميزان الكبير واحد اظهره الجلاله الامرفيه وعظم المقام واما الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح انه خبر محمد ود على من تخلفهم بده الا ولون والاحزون ادق من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المرو عليه هو المراد ونور ود كل احد النار على

ما قال الله تعالى وإن منكم إلا واردة لها وانكروه القاضى عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعموا منهم ان لا
 يمكن الخطر عليه ولو امكن فغيب تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قطعاً قالوا بل
 المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهد
 الى صراط النجيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكاة ونحوها وقيل الاعمال
 الرتبة التي يسئل عنها ويؤخذ بها كانه يهر عليها ويطول المروءة ويكثر ثباتها ويفسر بقلها والجواب ان
 العبور على الماء والطيران في الهواء غايبة مخالفة العادة ثم الله يهتد على الطريق على من اراد كما
 جاء في الحديث ان منهم هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابطة ومنهم من هو كالجود ومنهم من هو كحمار
 رجلاه ويعلق يده ومنهم من يجر على وجهه واما الحسن فقد قال الله تعالى ان الله سريع الحساب قال
 صلى الله عليه واله حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوه واما انظار الكتب فقد قال الله تعالى واما من اوتي
 كتابه بميمية فتوفى بحاسب حيا باسيراً وقال وكل انسان انفسه طائفة في غنقه ويخرج له يوم
 القيمة كتابا بآياته منشوراً والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الان والمعارضات متواترة
 جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضى عبد
 الجبار وغيرهما حيث عوانها بخلفان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحواء لهما السلام وسكانها
 الجنة ثم اخر اجماعتها باكل الشجرة وكونها بخلفان عليهما من ورق الجنة على ما نظى به الكتاب السنة
 وانفقد عليه الاجماع قبل ظهور حملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى الملاعب بالدين والارباب
 لاجماع المسلمين ثم لا فائل بوجود الجنة دون النار فتبينها ثبوتها الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله
 فلقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عند حاجته الماوى وكقوله تعالى في حق الجنة اعدت للفقير
 اعدت للذين امنوا بالله ورسوله وازلفت الجنة للتقيين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرئت
 الجحيم للفاشرين وحملها على المعبر عن المستقبل لفظ الماضي بما لفته في تحفته مثل ونفخ في الصور
 ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر لا يعدل اليه بدن قرينة ومثل المنكرون بوجه
 الاول ان خلفها قبل يوم الجزاء عتب لا يلبس بالحكم وضعفه الثاني انها لو خلفنا هلكت القول بغيره
 كل شئ هالك الا وجهه واللازم بطل الاجماع على واهما والنصوص لشاهدة بدوام اكل الجنة و
 ظاهراً واجباً يتجسصها من آفة الهلاك جمعاً بين الادلة وبطل الهلاك على غير القضاء على ما قيل ان
 المراد بهلاك كل شئ انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود لا مكا في فحش الهالك في غير المعنى
 وبان الدوام الجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائها ولا انتهاء لوجودها بحيث يبقين على عدم زماناً
 بعد بركانه دوام الماكرول فانه على الجرد والانقضاء قطع وهذا لا ينافي في قائمها لحظة الثالث انه
 قال الله تعالى ووصف الجنة عرضها عرض السموات والارض وذلك لا يتصور الا بعد فناء السموات
 والارض لا منقاع داخل الاجسام واجيب بان المراد عرضها كعرض السموات والارض لا منقاع ان يكون

خضعت بهم حبائیک و بزم نهادن
و پیوستی و دروید این خبر آنگه
الما غدا کسی بی بدین دوختن
مسدوده و خسته در آخر خفته
اعلا کد ساهتی و ماده کردن
آلا و لاف نزد یک آوردن و جمع کردن
الما خلف را بودن کن

عرضها عرضها بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمنع قيام عرض واحد شخصي مجلدين موجودين معا
او احدهما موجود والاخر معدوم وللنصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيجل هذه على
تلك كما بين ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله والایمان في اللغة هو التصديق مطلق قال الله تع حكايته عن اخوة يوسف
وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك به وقال له الايمان ان تؤمن بالله وما انكته الحديث في
تصدق واما في الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم بحجته بضررودة ففضيلا فيما علم
تقصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقال الكراميه هو كلنا الشهادة وقال
قوم انه اعمال الجوارح وذهب الجوارح والفلاوات وعبد الجبالي الى انه الطاعات باسرها فرضا كان او
نقلا وذهب الجبالي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفروضة من الافعال والزكوة
دون النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كان مجاهدين تصديق بالجمان وافرار باللسان وعمل
بالاركان وقال طائفة هو التصديق مع كل شي الشهادة ويروى هذا من ابي حنيفة ولعل هذا هو
المصحيح قال تصديق بالقلب للسان ولا يكفي الاول يعني التصديق بالقلب وحده ليس ايمانا
لفولته وتجدد ايمانه واستيقظتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفس هو التصديق القلب
فلو كان الايمان هو التصديق القلب لزم اجتماع الكفر والايمان ولا شك انهما متقابلان ولا يكفي الثاني
يعني الاقرار باللسان لفولته قال الاعراب امتا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وفولته ومن الشا
من يقول امنا بالله واليوم الآخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في هاتين الايتين التصديق للسان
ونفي الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللسان فقط ولا شاعرة الايات الدالة على محبة القلب
للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلوبهم مطمئن بالايمان ومن ذلك
الايات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لا مناع
الايمان منه ويؤيده دعاء النبي اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لا سائر وقد قل من قال لا اله الا
الله هلا شغقت قلبه واذا ثبت ان فعل القلب جبان يكون عبادة عن التصديق لان فعل القلب
اما التصديق واما المعرفة والثاني بطلان على ذلك التقدير يكون مفقودا عن معناه اللغوي وكان على
الشارع ان يبين النقل بالتوقف كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولو نقل لاشتهر اشتهار
نظائره بل كان هو بذلك والى لكن الشارع لم يرد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله وما انكته الحديث
كما قلنا عنه من آتفا والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان انه جاء الايمان مفروضا بالعمل الصالح
معطوفا هو عليه عدة مواضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل
صالحا وظن ان الشيء لا يعطف على نفسه وايضا قد قرن الايمان بعمل الصالح نحو وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال وظن ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع حده ولا
مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما من شأنه وهذا معنى عدم تصديق النبي في بعض ما علم

به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه في شيء مما علم بحقيقته به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكفاية
 الخالي عن التصديق والتكذيب الى هذا اشار بقوله اما مع الضد او بدونه يعني ان عدم الايمان اعم
 من ان يكون مفارضا للضد الايمان وهو التكذيب ولا يكون مفارضا للضد الايمان بان يخلو عن كلا الضدين
 واعتذار الامام الرازي بان من جملة ما جاء به النبي ان تصديقك واجبت كل ما جاء به من لم يصدق فقد
 كذبه في ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالنبي او الشارح او القارئ المصنف في هذا المورد
 او شد الزنار بالاخبار كما فرجاء وان كان مصدقا للنبي في جميع ما جاء به من لا يكون حدا لايمان
 مانعا ولا حدا للكفر جازما وان جعلت ترك الامور بدو ارتكاب المنهي عنه علامة للتكذيب وعدم
 التصديق لم يكن حدا لايمان جامع الخرج غير الكفرة من الفاسق عنه ولا حدا للكفر مانعا لدخوله فيه
 قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعبر عن الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفا فان يجوز ان يجعل بعض تلك
 الشريعة علامة للتكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف
 بالشريعة وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر وبغاد ذلك الى متفق عليه ويختلف فيه مخصص
 عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيل في كتب الفروع والفسن الخرج عن طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاء
 اظهار الايمان واخفاء الكفر والفسق مؤمن لوجود حده فيه خلافا للمعزلة في ترك الكبيرة فانه عدم
 لا مؤمن ولا كافر بل هو منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول
 او بالفعل الواجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع من فعل المعاصي قولا او فعلا واجب والامر
 بالمنكر مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب سمعا اختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي
 عن المنكر انه بحسب الشريعة واجب العقل فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما عقلا وذهب الاشاعرة
 الى وجوبهما شرعا واشاره المصنف الى انها واجبان سمعا والدليل عليه الاجماع فان القائل قائلان
 قائل بوجوبه مطلق وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقولهم
 وليكن منهم احد يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والامر في الوجوب السنة كقوله
 لنا مرون بالمعروف وينهون عن المنكر والامر بالمعروف والامر بالمعروف والامر بالمعروف والامر بالمعروف
 لهم نود على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب والاى وان لم يجبا شرعا بل حبا
 عقلا لزم ما هو خلاف الواقع والاخلال بحكمة الله تعالى واللازم ط الفسائيان الملازمة انهما لوجبا
 عقلا لوجب على الله تعالى ان كل واجب عقلي فهو واجب على من حصل في حقه وجه الوجوب ولو كانا
 واجبين عليه تعالى فان كان فاعلاهما واجب دفع المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كان
 تاركا لهما يلزم الاخلال بحكمة الله تعالى لانه تعالى اخل بالواجب العقلي وشرطهما علم فاعلها بالوجه اى شرط
 وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون فاعلها عالما بان ما يامره به معروف وان ما ينهى عنه
 منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر والماور والناهي والنهي

ويعجز الناظر أي الشرط الآخران يجوز في ظنه تأثير امره ونهيه وافضائهما الى المقص فاذا لم يظن انهما
 يفضيان الى المقص لا يجبان عليه والشرط الآخر يجوز استثناء المفسدة أي يظن ان لا مفسدة لا بالنسبة
 اليه ولا بالنسبة الى بعض اخوانه اذ لو استغنى هذا الظن لا وجوب عليه وينبغي ان لا يتجسس عن احوال الناس
 للكتاب السنة اما الكتاب فقوله لا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة
 في الذين آمنوا الآية فانه يدل على حرية السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها
 واما السنة فقوله من تتبع عورة اخيه وضع الله عورته ومن وضع الله عورته فضحه على رؤس
 اشهاد الاولين والآخرين وقوله من ابلى ثيبي من هذه الفاظ وردت فليسترها بستره الله ثم
 وايضا قد علم من ستره انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها ثم انه فرض كفائته
 لا فرض عين فاذا قام به فوم سقط عن الآخرين واذا ظن كل طائفة انه لم يقيم به الاخر اثم الكل ببركة
 هذا آخر ما يستر لنا من شرح بجزء الكلام والحمد لله للوفيق على الاتمام

وجعله ذخرا لنا الى يوم الدين انه موفق ومعين

قد وقع الفراغ من تنويره في سنة

على يد اهل الناس كل على

ابن عباس الفريجي

عفى الله

عنه

والحمد لله رب العالمين الشاكر
 صلى الله عليه وسلم على محمد وآله
 اهل البيت الطاهرين في هذا الكتاب من الحاشي
 ما لا يحصى الكتاب الشاكر الذي قد اطلع قبل هذا ونظيره ذلك
 المد بلطالع العبد المذنب في الاعراض في كل ما عفا
 كذا في بنو كعب بنو جعفر بنو ابي طالب في كل ما عفا
 كذا في بنو كعب بنو جعفر بنو ابي طالب في كل ما عفا
 كذا في بنو كعب بنو جعفر بنو ابي طالب في كل ما عفا
 كذا في بنو كعب بنو جعفر بنو ابي طالب في كل ما عفا



فصل في معرفة النجوم
والاوقات التي هي في
السموات والارض
والبحر والجنات
والنيران والحيوان
والنبات والاشجار
والسحاب والرياح
والأمطار والثلوج
والبرق والبرقعات
والهزات والبراكين
والجبال والوديان
والنهار والليل
والصباح والمساء
والربيع والخريف
والشتاء والصيف
والسنة والقرن
والعالم والكون



March

William of the Kingdom

March 31 William of the Kingdom

March 31 William of the Kingdom

March 31 William of the Kingdom

March 31 William of the Kingdom

March 31 William of the Kingdom

March 31

March 31

March 31

March 31 85 1200 89

8

March 31

March 31

RECEIVING AND TRANSMITTING FORM

March 31

March 31

RECEIVING AND TRANSMITTING FORM

RECEIVING AND TRANSMITTING FORM



